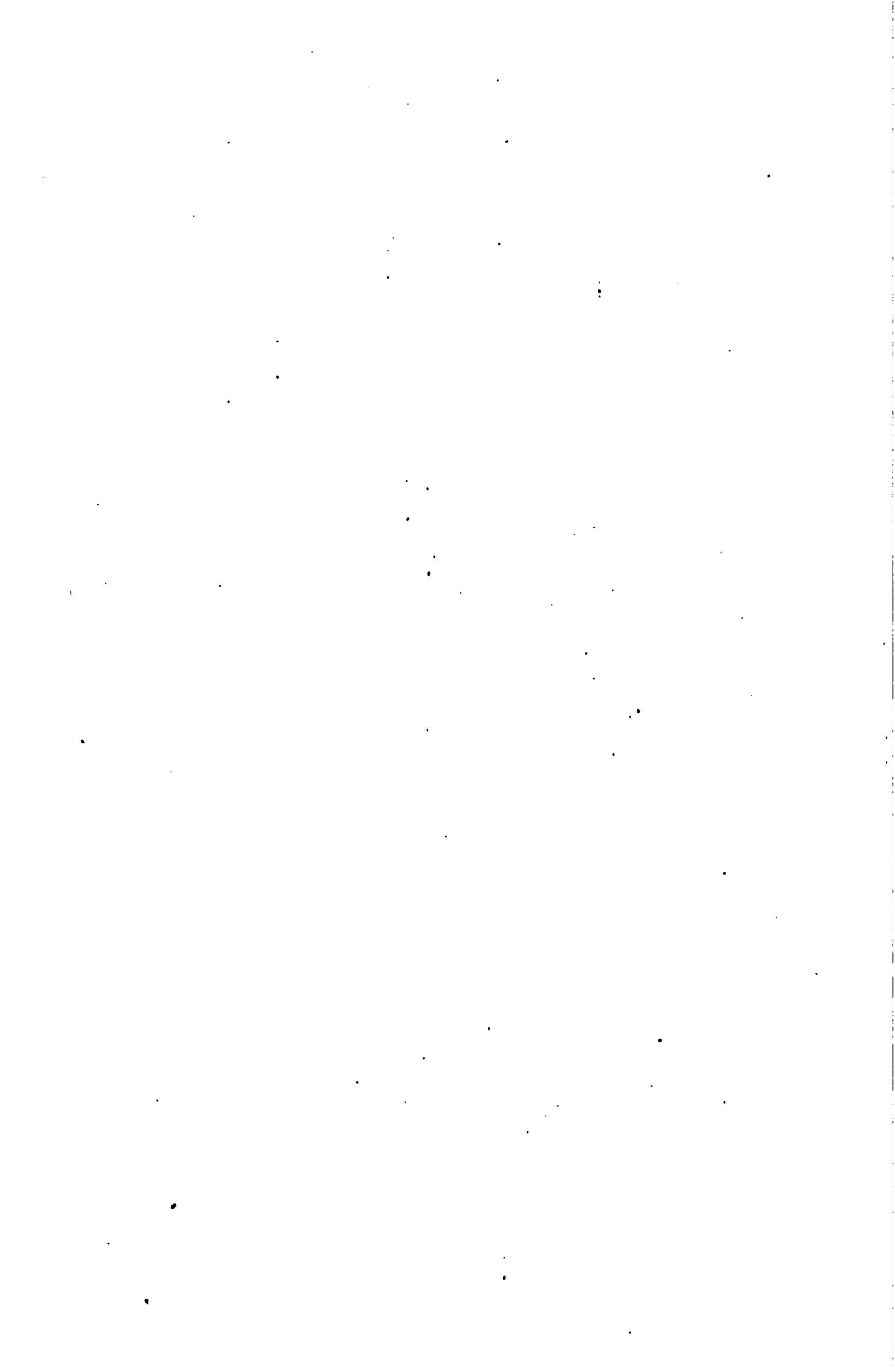


CC Plehn
Göttingen
Apr 1890
Price 7. M.
Binding 60pf.
M. 7.60

Zim. 13



Geschichte der Philosophie

nach

Ideengehalt und Beweisen.

Von

Prof. Dr. Baumann.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1890.

Vorwort.

Diese „Geschichte der Philosophie“ ist in philosophischer Absicht verfaßt, d. h. sie soll den Ideengehalt und die Beweise derjenigen Philosophen zur deutlichen Anschauung bringen, welche Eigentümliches in der Philosophie gebracht haben und insofern imstande sind, teils philosophischen Sinn überhaupt anzuregen, teils die verschiedenen Richtungen inhaltlicher oder formeller Art herauszustellen, welche in Philosophie eingeschlagen wurden und mit mehr oder minderen Abwandlungen noch immer eingeschlagen werden. Bei dieser philosophischen Absicht der Darstellung ist, denke ich, der philologisch-historischen Forschung und der kulturgeschichtlichen Anknüpfung der Philosophie nichts vergeben, sondern sind beide, soweit es für den Zweck nötig war, berücksichtigt, wobei fremde und eigene Bemühungen Verwendung fanden. Es wäre freilich nicht wohlgethan, alles, was von bloß philologisch-historischer Forschung inbezug auf Philosophie kann getrieben werden, darum auch für philosophisch wertvoll zu erachten. Mich dünkt, man sollte zwischen philologisch-historischer Forschung inbezug auf Geschichte der Philosophie und zwischen Geschichte der Philosophie in philosophischer Absicht bestimmt unterscheiden. Ebenso fallen die letztere und die Geschichte der Philosophie in allgemein kulturgeschichtlicher Absicht nicht zusammen; denn bei dieser nehmen oft Erscheinungen einen breiten Raum ein, wie etwa Pufendorf, die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts bei uns, welche in der Geschichte der Philosophie in

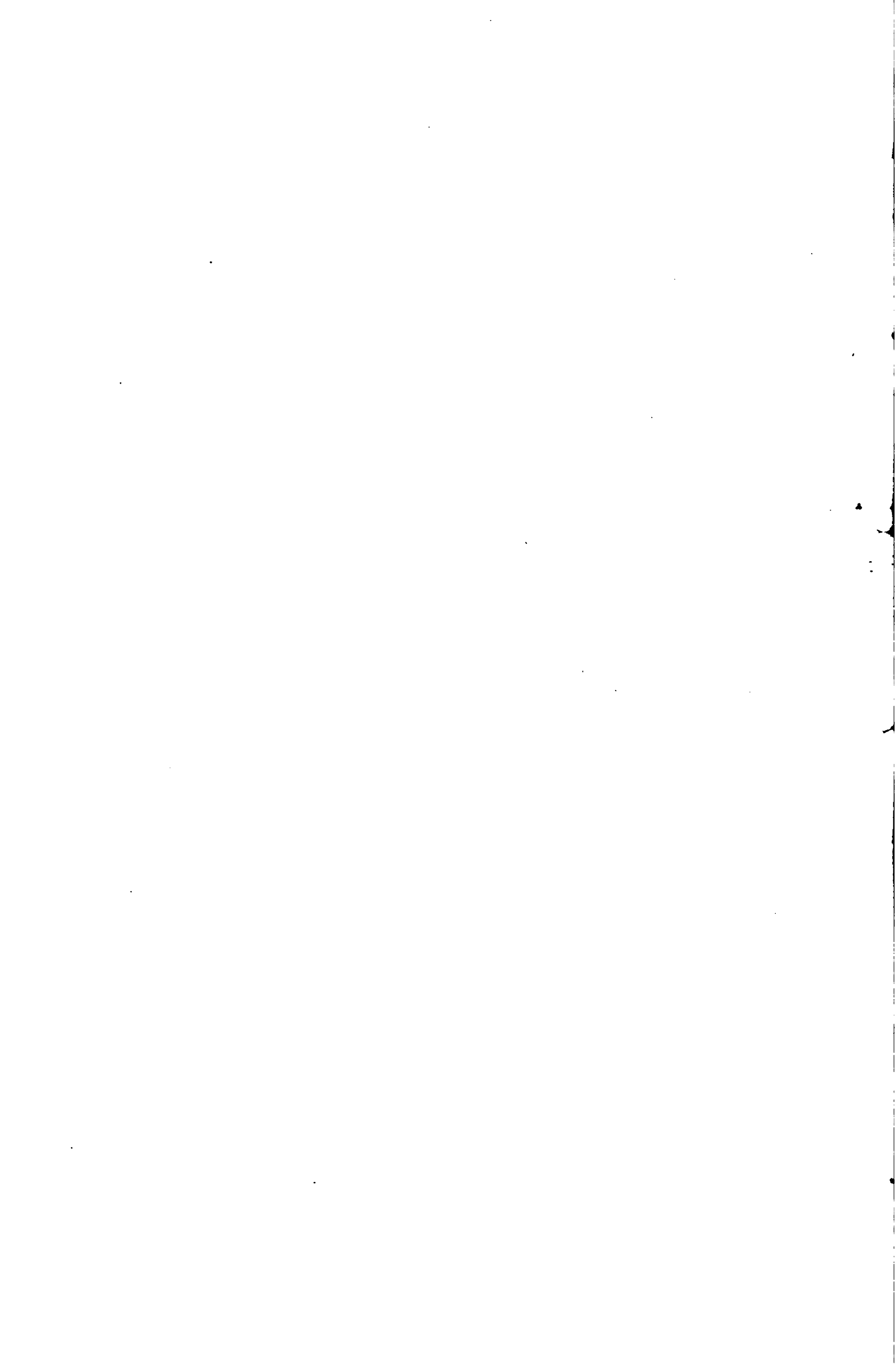
philosophischer Absicht nicht vorzukommen brauchen, weil sie trotz großer Bedeutung für das geistige Leben ihrer Zeit etwas philosophisch Eigentümliches weder inhaltlich noch formal gehabt haben. Mein Gesichtspunkt war streng dieser: wenn jemand sich für Geschichte der Philosophie philosophisch interessiert, was ist ihm aus demjenigen, was bisher von solchen Bestrebungen da war, als eigentümlich in Inhalt oder Form vorzuführen, und zwar so vorzuführen, daß Gedankeninhalt und Beweise möglichst deutlich erscheinen und, falls er Lust bekommt den betreffenden Philosophen in seinen Quellen selbst zu studieren, er zugleich an der gebotenen Darstellung einen Leitfaden des Verständnisses habe. In diesem Sinne sind die Quellen oder die Hauptwerke der einzelnen Philosophen angegeben, um zum Selbststudium zu veranlassen, nur, wo, von besonderen Fällen abgesehen, das Selbststudium zu weitführend schien, habe ich auf größere monographische Darstellungen der betr. Philosophen aufmerksam gemacht. Den eigenen philosophischen Standpunkt, den man auch bei der unzweifelhaften Umbildung, in welcher zur Zeit durch physiologische Psychologie im umfassendsten Sinne alle unsere philosophischen Grundauffassungen begriffen sind, doch in gewisser Weite haben kann, ließ ich, weil es hier nur um Philosophie überhaupt zu thun ist, möglichst zurücktreten; nur an geeigneten Stellen habe ich hervorgehoben, daß auch heute noch weder der Materialismus noch die Identitätssysteme eine haltbare Auffassungsweise scheinen. Da ich die Gründe, warum sie mir so scheinen, jedesmal kurz dargelegt, so wird damit dem Urteil nicht vorgegriffen, sondern zur selbstdenkenden Nachprüfung ein Sporn gegeben.

Göttingen, im März 1890.

Prof. Dr. **Baumann.**

I.

Geschichte der alten Philosophie mit einem Anhang über orientalische Philosophie.



Geschichte der alten Philosophie ist thatsächlich soviel wie Geschichte der Philosophie bei den Griechen und im Anschluß an diese bei den Römern. Was sich von Philosophie in den alten Zeiten orientalischer Völker findet, wird in einem Anhang hierzu behandelt werden, weil sich erst dann ein Urteil über etwaigen inneren Zusammenhang der griechischen Philosophie mit diesen bilden läßt, und weil manches in denselben der modernen Art näher steht.

Der Sinn von Philosophie bei den Griechen selbst war ein doppelter. Sie nannten so 1) alles, was aus freier Liebe zur theoretischen Bildung, aus lebendiger Lust am Wissen getrieben wird. Länder durchwandern, um sie kennen zu lernen (Herodot), ist *φιλοσοφεῖν*. Nach Perikles bei Thucydides sind die Athener Freunde des Schönen und doch einfach, und Freunde des Wissens (*φιλοσοφοῦμεν*) und doch nicht weichlich. Nach Strabo gehört zum philosophischen Wissenschaftsbetrieb vor allem die Geographie. Neben diesem weiteren Sinne findet sich, und ist besonders durch Plato und Aristoteles festgestellt worden, der engere, daß Philosophie das Wissen ist, welches von den obersten Ursachen und Prinzipien der Dinge gesucht wird, wobei der Begriff des Wissens selbst durch die Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit näher bestimmt wird.

Dieser engere Begriff von Philosophie ist unser Leitfaden; denn auch heutzutage versteht man unter Philosophie das Bestreben, sich durch wissenschaftliches Nachdenken Gewißheit über die letzten Prinzipien der Dinge — dies Wort im weitesten Sinne genommen — zu verschaffen, und meint mit wissenschaftlichem Nachdenken dasjenige, welches auf allgemeine und notwendige Grund-

sätze und Ausgangspunkte zurückgeht, d. h. solche, denen jeder Denkende bei der gehörigen Vorbereitung zuzustimmen nicht umhin kann. Was bei den Griechen und sonst diesem (engeren) Begriff von Philosophie entspricht, ist ein Teil unserer Aufgabe, während Philosophie im weiteren Sinne die Geschichte der Bildung und Wissenschaften angeht.

Geschichte ist die wissenschaftliche (genaue und zusammenhängende) Darstellung der Entwickelung von etwas; unter Entwickelung befassen wir den Anfang und die Reihe von Veränderungen, durch welche etwas geworden ist, was es ist. Stetige Vervollkommnung liegt nicht im Begriff von Entwickelung als solcher, sondern dieselbe ist ein neutraler Begriff, nicht bloß das Aufblühen, sondern auch der Verfall einer Nation, eines Individuums ist ein Teil ihrer Entwickelung.

Daß ein Volk Philosophie habe, versteht sich nicht von selber. Letzte Prinzipien können auch in der Weise der Religion in ihm vorhanden sein, auch in der Weise dichterischer Weltanschauung oder praktischer Gewißheit, ohne daß der Versuch gemacht wird, dabei auf allgemeine und notwendige Ausgangspunkte und Grundsätze zurückzugehen. Es ist daher die Frage zu beantworten: warum haben die Griechen eine Philosophie? warum haben gerade sie Philosophie im eigentlichen Sinne in besonderer Weise hervorgebracht? Plato und Aristoteles leiteten die Philosophie ab von der Verwunderung, dem *θαυμάζειν*. Die Menschen philosophierten nach ihnen zuerst, weil sie sich verwunderten; womit nicht die ästhetische Verwunderung (wie etwa über einen Zauberkünstler) gemeint ist, sondern die thätige, aktive, welche den Gründen der betreffenden Erscheinung nachforscht, welche ermitteln möchte, wie etwas im einzelnen zugeht. Plato und Aristoteles machen damit zu einem allgemein menschlichen Zug, was mehr besondere Begabung ihres Volkes ist. Der Hauptpunkt, den man sehr deutlich z. B. bei Herodot sieht, ist, daß die Griechen früh merkten, daß es einen regelmäßigen, im ganzen festen Naturlauf und Weltlauf giebt, der selbst davon abhängt, daß es ein *φύσις*, eine im ganzen bleibende Beschaffenheit der Dinge giebt. Das nach diesem regelmäßigen Naturlauf zu Erwartende sind die *οἰκότα* (bei Herodot), die natürlichen Wahrscheinlichkeiten. Man hat sie gewonnen durch längere Er-

fahrung, so z. B. daß die Träume in der Regel aufzufassen sind als Nachbilder der Tagesgedanken, die uns sehr beschäftigt haben. Daß es einen solchen regelmäßigen Natur- und Weltlauf giebt, schien mit der Gottesvorstellung nicht unverträglich; Gott will sogar, daß wir uns nach jenem in unsern praktischen Entschlüssen richten. Was mit dem nach dem Naturlauf zu Erwartenden nicht stimmt, ist Gegenstand des ϑωυμάζειν, ϑῶυμα. Man konnte darin einen besonderen Wink Gottes sehen, ein τέρας, wie oft Herodot thut; man konnte auch versuchen, ob es sich nicht mit den οἰκότα, dem regelmäßig zu Erwartenden, verträglich machen lasse, wie er auch oft versucht; man konnte ihm Zweifel entgegensetzen, wenn es bloß auf Erzählung beruhte, wie er gleichfalls oft thut. Die Hauptsache war, daß den Griechen früh aufging, daß es einen im ganzen regelmäßigen Natur- und Weltlauf gebe, und daß sie den so angeregten Gedanken weiter verfolgten. Auf jeden Fall hat ihnen ihr Land mit seinem im ganzen regelmäßigen und berechenbaren Klima nebst Fauna und Flora auf jene Beobachtung verholfen. Aber diese Beobachtung setzt immer voraus einen lebhaften Sinn in Auffassung der natürlichen und menschlichen Dinge. Besonders wurde auch der Formensinn durch das Land geweckt: der Ausblick war weit und hell und durch die Klarheit der Umrisse, die er dem Auge zeigte, zur scharfen Auffassung der Sinnesobjekte wie von selbst auffordernd. Astronomie, beschreibende Geometrie und Beschreibung von Ländern und Naturdingen haben daher große Ausbildung bei ihnen erlangt. Auch in der Medizin entwickelten sich am vollkommensten bei den Griechen diejenigen Zweige der praktischen Heilkunde, welche Krankheitszustände betreffen, die der unmittelbaren sinnlichen Auffassung zugänglich sind (Häser). Die Entwickelung ihrer Kunst besonders nachseiten der Plastik und Architektur hängt mit dem geweckten Formensinn zusammen. Eigentümlich ist noch der theoretischen Anlage der Griechen eine Neigung, sich rasch ein abschließendes Urteil zu bilden, es zeigt sich dies vor allem in ihrer Naturphilosophie, wo sie nach Alexander v. Humboldt zwar scharfe Beobachtung zeigen, aber eine Neigung haben, zu schnell von dieser zu allgemeinen Theorieen überzuspringen.

Neben der theoretischen Anlage hat auf die Art der grie-

chischen Philosophie entscheidend eingewirkt der praktische Grundzug des hellenischen Geistes. Dieser ist die heitere Freude am menschlichen Leben. Sie zieht sich von der Ilias und Odyssee an durch das ganze Griechentum hindurch; nicht ohne Klänge der Trauer und Wehmut, allein einer Trauer und Wehmut, welche selbst aus der Freude am Leben hervorgeht; denn ihre Klagen betreffen meist die Bitterkeit eines frühen Todes, das baldige Kommen des Alters, der Krankheit und anderer Gebrechen, durch welche jene Freude gestört, gemindert, verkürzt wird. Durch die ganze Poesie zieht sich der Gedanke des τλῆναι, des τολμᾶν, d. h. Geduld und Mut im Verein zu haben, im Unglück nie zu verzagen, weil die Dinge wandelbar sind, auf Unglück auch wieder Glück folgt. Unglück ist dem Griechen darum an sich schon wie eine Hinweisung auf Glück. Was bei uns Temperament einzelner Menschen ist, die beständige Freudigkeit des Gemütes, die da verbunden ist mit einer Lust und Geschäftigkeit für alles, was Lust und Frohsinn erregen kann, diese glückliche Temperamentsanlage war den Griechen im ganzen und großen zuteil geworden, etwa vergleichbar mit der Temperamentsanlage der Franzosen, jener gaieté de cœur que Dieu lui-même ne saurait blâmer. Aus dieser heitern Freude am menschlichen Leben als einem Grundzug lassen sich Hauptseiten griechischen Wesens herleiten: 1) ihre Geselligkeit. Der Fröhliche ist gern mit anderen Menschen zusammen, so auch lieben die Griechen die Geselligkeit. Daher bejammert der Chor im Philoktet nichts so sehr als die völlige Einsamkeit des Unglücklichen, der nicht einmal einen Gefährten habe, dem er sein Leid klagen könne. „Aus jeder Zeile hört man den geselligen Griechen“ (Lessing). 2) Ihre Liebe zu und Erfindungsgabe in Spielen, welche die Geselligkeit mit sich bringt: Tanz, Musik, Poesie, mimische Darstellungen, neckische Rätsel, Wettkampf in Worten über ein Thema, finden sich ganz entsprechend der Verknüpfung dieser Dinge in der menschlichen Natur überhaupt auch bei den Griechen von frühe an als Folge ihres fröhlichen Grundzuges ein. 3) Diese Freude am menschlichen Leben ist die Quelle ihrer Kunst; die Plastik ist das größte Stück ihres Kunstbetriebes, sie stellt den ganzen Menschen dar, wie er wirklich lebt, als empfindenden, durchgeistigten Leib. Selbst ihre Götter sind idealisierte Menschen, voll freu-

digen Genusses ihrer Macht und Hoheit; sie sind die ῥεῖα ζώοντες, ihnen macht das Leben keine Mühe, die αἰὲν ἐόντες, mit einem leichten Seufzer gesagt: sie brauchen nicht zu sterben. Die Plastik der Griechen ist gleichsam die Verewigung (Schleiermacher) der Freude, wie sie am menschlichen Leben in seinen mannigfachen Verhältnissen stündlich empfunden wurde. 4) Aus dieser Freude am Leben geht mit hervor der Sinn für Mäßigung der Leidenschaften; diese in ihrer rohen Kraft bestehen nicht mit der Freude am menschlichen Leben, welche sich mit anderen des Lebens freuen will. Daher von Homer an (Ilias) namentlich die Warnung, nicht unversöhnlich zu sein gegen seine Genossen, denn Verträglichkeit ist das erste Erfordernis zum Zusammenleben. Unter den Sprüchen der Weisen steht obenan das μηδὲν ἄγαν, das nichts zu stark, und was die Dichter und Sinnsprüche der Prosa empfohlen hatten, das wurde von den Philosophen zu einer Haupttugend gemacht, zur ἐγκράτεια, zur σωφροσύνη, zum Maßhalten und Mildern der Heftigkeiten in Affekt und Genuß. Harmonie der Seelenkräfte ist dem Griechen Tugend, denn die Milderung der einzelnen durch einander verträgt sich am besten mit der Freude an der Lebendigkeit aller. Das Sittliche stellt sich dem Griechen überhaupt dar als identisch mit der Glückseligkeit, es ist zugleich ein Schönes, ein καλόν, denn es beruht wie dieses auf Harmonie und Symmetrie und erregt Freude. 5) Diese Freude am menschlichen Leben als menschlichem ist der Grund, warum sich die meisten Griechen mit dem diesseitigen Leben begnügten: das menschliche Leben war der Gegenstand ihrer Freude, es bestand aus Leib und Seele, ein Leben der Seele allein war dem Volksglauben kein wahres Leben, erst wenn das Blut wieder fühlbar durch die Adern rollt (Homers Totenwelt), da ist Freude, da ist Leben. Euripides fände es daher richtig, wenn den guten Menschen zum Lohn Wiederkehr in das Leben verliehen wäre. Nachklänge dieser Gefühlsweise finden sich noch heute in den Liedern der Neugriechen. Man sagt oft, es habe den Griechen der Sinn für Persönlichkeit gefehlt. Man meint damit Persönlichkeit als bloßen Geist im Gegensatz zur Natur und zu unserer leiblichen Seite und in eventueller Lostrennung von anderen Menschen. Die Griechen haben allerdings den menschlichen Geist meist

aufgefaßt zusammen mit seiner leiblichen Seite und im Zusammenschluß mit anderen Menschen, unter denen er geboren und erzogen ist und die er nicht entbehren kann. Daher kommt ihre Hochschätzung des leiblichen Lebens und eines mit Mäßigkeit verbundenen Glückes desselben und ihre Hochschätzung der Staatsgemeinschaft, in und durch welche der Mensch allein Schutz und höhere Entwickelung finde. Aber innerhalb dieser Auffassung herrschte z. B. nach Perikles bei Thucydides in Athen viel individuelle Freiheit, viel Genuß und Ausgestaltung der eigenen Persönlichkeit (Aristipp, Platos rein wissenschaftliches, vom Staat ganz zurückgezogenes Leben). In der Zeit nach Alexander d. Gr. kamen sogar die Schulen auf, welche den Menschen ganz und überwiegend auf sich selbst stellten und auf seine geistige Seite (Stoa, Neuplatonismus). — Eine Kombination des praktischen Grundzugs der Griechen mit ihrem theoretischen ist es, daß die Frage über das menschliche Leben und seine Glückseligkeit bald eine, wenn nicht die Hauptfrage griechischer Philosophie gewesen ist.

Politisch waren die Griechen durch die Natur ihres Landes mit seinen trennenden Gebirgszügen auf ein Gau- und Kantonleben angewiesen; dies entwickelte eine Mannigfaltigkeit von kleinen Gemeinwesen, mit sehr scharfen Eigentümlichkeiten. Den Ausländern gegenüber, deren sie sich mehrmals zu erwehren hatten, oder an deren Grenzen sie sich festgesetzt hatten, fühlten sie sich überlegen. Sie sprachen den Asiaten nicht geistige und künstlerische Begabung ab, wohl aber den kraftvollen Mut, weshalb sich jene despotisch regieren ließen. Den nördlichen barbarischen Völkern gestehen sie den kraftvollen Mut zu, weshalb dieselben selbständig blieben, aber es fehle ihnen geistige und künstlerische Begabung, weshalb sie es nicht zu einem festgeordneten Staatswesen brächten. Die Vereinigung beider Vorzüge in sich leiteten sie (übertreibend) aus der mittleren Lage ihres Landes zwischen Südosten und Norden ab, und halten sich auf Grund dieser vereinigten Vorzüge berufen zur Herrschaft über die östlichen und nördlichen Völker. Dieser Gegensatz von Hellenen als übergeordneten und Barbaren als untergeordneten Völkern wurde erst nach Alexander d. Gr. mehr aufgehoben infolge der neuen politischen Verhältnisse.

Eine absolute Originalität, eine Autochthonie der griechischen Philosophie giebt es natürlich nicht. Die Griechen brachten bei ihrer Einwanderung in Europa allerlei Ideeen mit, darunter auch Keime zu philosophischen. Was sie so mitbrachten, war gemeinsames Erbgut aller sich trennenden indo-germanischen Stämme. Wo sich ihre eigentümliche Geistesart gebildet hat, ob auf der Wanderung, ob erst in ihren späteren Sitzen, wissen wir nicht. Man kann allerdings sagen, daß die Natur ihres Landes, dessen Klima südlich ist, aber gemildert durch Berg- und Seeluft, der Boden ergiebig, wenn man Fleiß auf Entwässerung und Bewässerung wendete, sie erweckte zur Thätigkeit und ihnen doch Muße ließ zum Denken und Sinnen, aber nicht so viele, daß sie in bloße Kontemplation verfielen, wie etwa die Inder im Gangesthal. Notwendig mußten auch die Griechen manche geistige Einwirkung von den Ägyptern und den Orientalen empfangen, wie ja auch ihre Götterlehre einen Einfluß von daher zeigt, aber sie haben das alles in so eigentümlicher Weise verarbeitet und gestaltet, daß das Wissenschaftliche daran als ihr Werk muß angesehen werden. Der im Anhang zur alten Philosophie folgende Überblick über die Grundgedanken der indischen Philosophie z. B. läßt eine völlige Verschiedenheit der innersten Empfindungsweise beider Völker erscheinen.

Die Werke der alten Philosophen sind uns nur zum Teil erhalten, bei den meisten sind wir auf Bruchstücke angewiesen oder auf Darstellungen anderer. Die Griechen haben sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Absicht mit den Lehren der frühern Philosophen beschäftigt; diese Beschäftigung überhaupt ist ein Zeichen ihres historischen Sinnes, d. h. der Achtung vor den Menschen und also auch den früheren und ihren Gedanken. Es lassen sich drei Perioden bei dieser Beschäftigung unterscheiden. Von Plato und Aristoteles bis auf die Alexandriner hatte dieselbe einen philosophisch-kritischen Zug, man gab sich mit den früheren ab, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen. So Plato z. B. mit den Sophisten und Eleaten; so Aristoteles oft und sehr ausführ-

lich in seinen Schriften (vgl. 1. Buch von der Seele und 1. Buch der Metaphysik); es gab auch eigene Schriften des Aristoteles nach dieser Richtung. Von Aristoteles Schülern schrieb Theophrast z. B. 18 Bücher φυσικῶν δοξῶν, welche bis auf Plato, diesen einschließend, gingen; Eudemus der Rhodier schrieb über Geschichte der Astronomie, Arithmetik und Geometrie. Auch Epikur und die Stoiker schrieben über frühere Philosophen. Alle diese historischen Schriften sind nicht erhalten, aber darum nicht gänzlich verloren; aus ihnen schöpften die späteren, namentlich aus Theophrast, wenn auch oft indirekt. Die Alexandriner beschäftigten sich in anderer Weise mit den früheren Philosophen, in historisch-philologischer. So stellte Eratosthenes chronologische Untersuchungen an, Kallimachus philologisch-kritische, er gab z. B. πίνακες, d. i. geordnete Reihenfolgen der großen Schriftsteller und ihrer Werke; Aristophanes teilte die platonischen Dialoge zum Teil in Trilogieen. Auch diese Bemühungen sind nicht gänzlich verloren, namentlich die Zeitbestimmungen entlehnten die späteren aus diesen Untersuchungen. Von dem ersten Jahrhundert vor Christi Geburt an fing die Beschäftigung mit den früheren Philosophen an mehr eklektisch zu werden, man studierte sie, um sich das Zusagende daraus anzueignen. Aus dieser Zeit sind viele Schriften erhalten: so die Abhandlungen des Plutarch (lebte um 100 n. Chr.), die sogen. Moralia, sehr ergiebig für Geschichte der stoischen nnd epicureischen Philosophie, dagegen sind gerade die fünf Bücher de physicis philosophorum placitis, welche auf seinen Namen gehen, aus Gründen der Sprache, der Darstellung und des innern Zusammenhangs nicht für echt zu halten, aber ein Auszug eines Werkes aus dem ersten Jahrhundert vor Chr. Bei Galen, dem Arzt im zweiten Jahrhundert, findet sich viel Ausbeute zur Geschichte der Philosophie. Die skeptische Denkweise der späteren Zeit hat einen litterarischen Hauptvertreter in Sextus Empiricus, um 200 n. Chr.; er war Arzt, als solcher wird er Empiricus genannt, weil er nicht der dogmatischen, sondern empirischen Schule der Ärzte angehörte. In seinen πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις, Umrissen des pyrrhonischen, d. i. skeptischen Denkens, und den sog. Büchern πρὸς τοὺς μαθηματικούς, gegen die Vertreter der dogmatischen Denkweise, werden viele Lehren der von ihm gelobten oder be-

kämpften Männer aufgeführt. Die einzige vollständige und zusammenhängende Geschichte, die wir aus dem Altertum über seine Philosophie besitzen, ist die von Laertius Diogenes, dessen Ansetzung nach Sextus Empiricus sicher, vor dem Neoplatonismus wahrscheinlich ist. Das Buch ist in der Weise der späteren Zeit gemacht, durchaus ein Sammelwerk, kompiliert aus einer Menge anderer Bücher, ohne Kritik. Häufig nennt jedoch Diogenes seine Gewährsmänner, sodaß man nach dem, was etwa sonst über dieselben bekannt ist, sich ein Urteil bilden kann, wieviel Wert die Angabe sachlich hat. Der vollständige Titel ist nach der letzten kritischen Ausgabe von Cobet: *βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.* Der Titel verrät schon die Art des Inhalts; die Lebensverhältnisse der Philosophen werden erzählt, dann folgen Aussprüche von ihnen, meist solche im Stil der sieben Weisen, also Sentenzen, sodaß diese Partieen häufig an die Spruchweisheit des Morgenlandes erinnern. Mit Vorliebe werden die witzigen Antworten berichtet, nebst den Gelegenheiten, wo sie gegeben wurden. Die eigentlichen philosophischen Lehren werden meist ganz kurz angegeben, häufig in einem einzigen Satz; nur in manchen Partieen ist Diogenes nach dieser Seite lehrreich, so namentlich im 10. Buch, welches Epicurs Lehre darstellt, wo er einige Briefe aufgenommen hat, die Epicur als kurzen Abriß seiner Philosophie verfaßt hatte. Um 500 lebte Johannes Stobäus, er gab eine (nicht vollständig) erhaltene Anthologie, die später in zwei Bücher, eclogae physicae et ethicae und florilegium, auseinandergenommen wurde. Historisch für frühere Philosophie sehr wichtig sind die neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles (z. B. Themistius, Simplicius); von noch Späteren Photius' Bibliothek (im 9. Jahrhundert) und Suidas Lexikon (nach 1000). — Von den Römern sind lehrreich für Geschichte der Philosophie die philosophischen Schriften Ciceros, das Lehrgedicht des Lucretius de rerum natura, Senecas Briefe und Abhandlungen ethischen und naturwissenschaftlichen Inhalts, Gellius (im 2. Jahrhundert). Auch bei den Kirchenvätern findet sich manche Ausbeute, so bei Justinus Martyr im 2. Jahrhundert, bei Klemens von Alexandrien, Origenes, Hippolytus im 3., Eusebius, dem Kirchengeschichtschreiber, im 4. Jahrhundert. — (Über die Quellen,

aus welchen die Zusammenstellungen dieser dritten Periode schöpften, ist das Hauptwerk Doxographi Graeci von Diels).

Die neuere Zeit hat bei dem Aufschwung des Altertumsstudiums drei sehr wertvolle Bearbeitungen der Geschichte der alten Philosophie geliefert. Man hat dabei den historisch-philologischen und den philosophisch-kritischen Standpunkt zu vereinigen gesucht. Die älteste und darum schon zum Teil veraltete ist die von H. Ritter in seiner Geschichte der Philosophie, dann die von Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Beide sind von Schleiermacher philosophisch beeinflußt, aber in mehr allgemeiner Weise, wenig im einzelnen hervortretend. Das dritte Werk ist Zeller, die Philosophie der Griechen, lesbarer als Brandis, der philosophische Standpunkt ist ein sehr gemäßigter Hegelscher. Von kleineren Darstellungen der Geschichte der Philosophie sind zu nennen: Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, ein sehr gut und fließend geschriebener Abriß, aber durch Hegelsche Terminologie manchmal irreleitend; der Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Teil, das Altertum, von Überweg, in den späteren Auflagen von Heinze, der sich zugleich die Aufgabe gestellt hat, bei den einzelnen Philosophen die betreffende Litteratur anzugeben und zwar die neuere Litteratur mit möglichster Vollständigkeit, die ältere mit zweckmäßiger Auswahl des noch nicht ganz Veralteten; Brandis, Geschichte der Entwickelung der griechischen Philosophie (viel lesbarer als das größere Werk); Strümpell, Geschichte der griechischen Philosophie, 1) der theoretischen, 2) der praktischen (logisch sehr scharf und präcis, aber zu Herbartisch); Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Band (Hegelianer); das in England sehr verbreitete, auch ins Deutsche übersetzte Buch von Lewes läßt die Philosophen selbst viel zu wenig zu Wort kommen und macht den Standpunkt des Comteschen Positivismus in einer ungerechtfertigten Weise geltend; endlich noch Günther und Windelband, Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie; Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. Ein wertvoller Auszug von Quellenstellen ist Historia philosophiae Graecae, ursprünglich von Ritter und Preller, 7. Ausgabe besorgt von Schultes und Wellmann.

Unser Ziel ist auf Grund der philologischen und historischen Studien den Ideeengehalt und die Methoden der griechischen Philosophen zu einer lebendigen Anschauung zu bringen; denn Ideeen und Methoden sind das bleibend Bemerkenswerte in aller Philosophie.

Die griechische Philosophie hat vier Perioden, welche sich deutlich voneinander abheben, obwohl sie zum Teil ineinander übergehen. Die erste geht bis auf die Sophisten, diese noch eingeschlossen. Es ist eine Zeit originaler Erstlingsversuche über die letzten Gründe ins klare zu kommen: durch sinnliche Wahrnehmung, durch Mathematik, durch bloßes Denken sucht man dies zu erreichen; zuletzt regt sich auch der Zweifel, ob Philosophie überhaupt zu erreichen sei.

Die zweite Periode bilden Sokrates, Plato, Aristoteles mit ihren unmittelbaren Schulen. Ihr Auszeichnendes ist das Dringen auf und das Voranstellen von bewußter Methode, das dialektische oder logische Element, und die allmähliche Anwendung desselben auf Physik und Ethik gleichsehr.

In der ersten und zweiten Periode überwiegt so der theoretische Zug, dagegen haben die dritte und vierte Periode einen überwiegend praktischen Grundzug. Die Philosophie soll dem Menschen vor allem Beruhigung und Zufriedenheit geben. In der dritten Periode herrscht vor die Ethik, Logik und Physik stehen in deren Dienst. Die Epicureer finden die Befriedigung im besonnenen Genuß, die Stoiker in der Tugend, die Skeptiker in der Gleichmütigkeit des Geistes, der bloß der natürlichen Wahrscheinlichkeit folgt. Die vierte Periode gipfelt im Neuplatonismus; sie sucht die Befriedigung in der kontemplativen Erhebung zu Gott als dem Urgrund alles Seins; sie ist bereits nicht ohne orientalische Einflüsse. Ein Anhang zur dritten Periode ist die römische Philosopie, welche keine eigene Entwickelung hat, sondern ganz von der damaligen griechischen Philosophie abhängt.

Erste Periode.

Vorläufer der eigentlichen Philosophen giebt es bei den Dichtern und Mythographen. Sie stellen sich gelegentlich die Frage: woraus ist alles geworden? Zwei Richtungen sind bei der Beantwortung zu beobachten: die eine ließ das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entstehen, das Unvollkommene war zuerst, das Vollkommene wurde erst daraus. Nach der Ilias ist der Okeanos der Anfang der Dinge (*θεῶν γένεσις*, er ist es *ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*); nach Hesiod ist das erste das Chaos; nach der orphischen Theogonie, deren älteste Redaktion bis in die Zeiten der Pisistratiden reichte, gehört die Nacht zu den ersten Anfängen der Dinge, durch die Nacht entsteht das Weltei, aus ihm geht Eros hervor, Phanes bei den Orphikern genannt. Die olympischen Götter sind erst die später gekommenen, sie stehen nicht am Anfang der Dinge. Das Bild der Entstehung ist entweder das Hervorgehen aus einem andern oder das Zeugen teils aus sich, teils mit einem andern. Die andere Richtung, die aber weniger vertreten war, stellte das Vollkommene an den Anfang. Solch ein Zug war vielleicht mit im Volksglauben, nach Plato wenigstens bezeichnet ein altes Wort Gott als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge haltend. Ganz unzweifelhaft war diese Richtung bei Pherekydes von Syros im 6. Jahrhundert; er war Verfasser einer Kosmogonie in Prosa, deren Anfang lautete: Zeus, Chronos waren immer und Chthonia. Der Chthonia aber ward der Name Erde (*γῆ*), da ihr Zeus die Erde als Ehrengeschenk (*γῆν γέρας*) giebt.

Die sogen. sieben Weisen sind fast ausschließlich Vertreter praktischer Weisheit; schon Dicäarch hatte gesagt, sie seien weder Weise noch Philosophen gewesen, sondern Männer von praktischer Einsicht und in Gesetzgebung ausgezeichnet. In allen Verzeichnissen werden zu ihnen gezählt Thales, Solon, Bias von Priene, Pittakus von Mitylene, außer diesen in den meisten Periander von Korinth, Kleobulos von Lindos, Chilon von Lacedämon. Einige zählten 12, andere 17. Die Siebenzahl, der herumwandernde

Dreifuß, die Sprüche in Delphi deuten auf eine Beziehung zur apollinischen Religion. Die Hauptsprüche waren: nichts zu sehr; Maß ist am besten; erkenne dich selbst; Lüste sind sterblich, Tugenden unsterblich; fliehe Lust, sie gebiert Leid; mache Vernunft zum Führer; den Gegner des Demos erachte wie einen Feind; Regierung zeigt erst den Mann; schwer ist es, trefflich zu sein.

Litteratur zur Philosophie dieser ersten Periode sind: Fragmenta philosophorum graecorum ed. Mullach. Paris 1860—81, voll. I und II (wenig kritisch). Maßgebend für das unzweifelhaft Authentische sind noch immer hauptsächlich Aristoteles Berichte; auch Theophrast in den 18 Büchern φυσικῶν δοξῶν scheint von den frühern nicht viel mehr gewußt zu haben als Aristoteles.

Der älteste griechische Philosoph ist Thales von Milet um 600. Er hat nichts geschrieben, Aristoteles beruft sich bei ihm auf die Überlieferung. Er soll auch der Urheber der Geometrie und Astronomie bei den Griechen gewesen sein; wahrscheinlich hatte er, wie überhaupt die Griechen hierin, Traditionen von den orientalischen Kulturstaaten, wo praktische Meßkunst namentlich in Ägypten geübt, Maß- und Gewichtssystem in Babylonien ausgebildet war und astronomische Beobachtung in Verbindung mit astrologischen Deutungen lange üblich gewesen. Bei den Griechen wurde nun aber alles das aus den praktisch-technischen und abergläubischen Beziehungen mehr losgelöst, die Gegenstände wurden um ihrer selbst willen untersucht, aus bloßer Wißbegierde. Man nennt Thales und die ihm ähnlichen älteren griechischen Philosophen Physiologen, weil Naturwissenschaft und Philosophie bei ihnen noch gar nicht geschieden waren. Ihre philosophische Richtung ist die, welche man jetzt Monismus nennt, d. h. sie trennen Materielles und Geistiges nicht, das Materielle ist auch zugleich seelisch, lebendig (Hylozoismus), und halten alle Dinge der Welt für bloße Transformationen eines Urelementes. Dies Urelement, dies Prinzip aller Dinge war nach Thales das Wasser. In der Neuzeit hat man darauf hingewiesen, daß um Milet viele Versteinerungen in den Gebirgen angetroffen werden. Aristoteles hatte vermutet, Thales sei von der Betrachtung der lebenden Wesen auf seine Ansicht gekommen, die Nahrung von allem und

der Same von allem sei feucht, also Bestand und Entstehung des Lebendigen an das Flüssige gebunden. Thales hat nun, wie es scheint, das Leben auf alles ausgedehnt: er schreibt mindestens dem Magnetstein eine Seele zu, weil er das Eisen bewege, und es ist nach ihm „alles voller Götter“. Der Gesamtsinn seiner Philosophie wäre demnach gewesen: alles ist belebt, die Grundlage des Lebendigen ist aber das Flüssige, also ist das Flüssige die Grundlage von allem. Alles, was die späteren mehr von Thales berichten, ist Erdichtung oder erweiternde Ausdeutung.

Ein jüngerer Zeitgenosse von Thales ist Anaximander aus Milet; er verfaßte eine (verlorene) Schrift über die Natur in Prosa, aber noch in mehr dichterischen Ausdrücken. Nach Eudemus bestimmte er Größen und Entfernungen der Gestirne; er soll außerdem eine Sonnenuhr verfertigt und eine Erdtafel entworfen haben. Er bediente sich zuerst auch des Wortes *ἀρχή*, Prinzip: dies Prinzip ist ihm das Unbegrenzte, *τὸ ἄπειρον*, es ist unsterblich und unvergänglich und in ewiger Bewegung. Dies Unbegrenzte ist nicht Wasser, nicht Erde, aber ein körperlicher, wohl der Qualität nach unbestimmter, Stoff, *σῶμα*. Aus ihm entstehen die Gegensätze von warm und kalt u. s. w. durch Ausscheidung. Unbegrenzt ist dieser Urstoff, weil er sich sonst in der Erzeugung der Dinge erschöpfen würde. In der Vergänglichkeit der Dinge sieht Anaximander eine Art von Buße und Strafe: „woraus die Seienden ihr Entstehen haben, darein findet auch ihr Vergehen statt nach der Notwendigkeit; denn sie geben Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“. Wie er das näher gemeint hat, wissen wir nicht. Er hatte sehr viel astronomische Lehren: der Mond sei 19mal so groß wie die Sonne, wie der Kreis der Sonne, voll von Feuer; diese Kreise seien ähnlich einem Wagenrad; die Gestirne seien überhaupt gleichsam Stücke eines zersprungenen einheitlichen Feuerkreises; die Erde schwebt, von nichts gehalten, ruhend, wegen des gleichen Abstandes von allem; ihre Gestalt ist cylinderförmig oder einer Säule ähnlich. Unter Einwirkung der Sonne hat sich die Erde aus dem Flüssigen herausgebildet. Die ersten Tiere sind im Flüssigen entstanden, von dornigen Rinden umgeben. Mit der Zeit seien sie auf das Trockene gegangen, die Rinde sei weggebrochen und sie

hätten so weitergelebt. Auch die Menschen wären zuerst in Fischgestalt geworden; als sie soweit entwickelt gewesen, daß sie sich selbst helfen konnten, seien sie an das Land geworfen worden. Er nahm unendlich viele Welten an, wahrscheinlich nach einander in der Zeit, also Weltzerstörung und Welterneuerung; diese Welten oder Weltkörper galten ihm als die himmlischen Götter.

Anaximenes, aus Milet, vor 500, schrieb in einfacher, kunstloser jonischer Mundart. Nach ihm ist die Luft das Prinzip der Dinge, die Luft im gewöhnlichen Sinne. Durch Verdichtung und Verdünnung oder Verflüchtigung der Luft gehen die Dinge aus ihr hervor (sein eigener Ausdruck für die Verdünnung war χαλαρόν, nachgelassen, schlaff, lose). Er bringt eine Art experimentellen Beweises dafür: hauchen wir mit geschlossenem Munde, so wird die Luft verdichtet, und es entsteht das Kalte; hauchen wir mit offenem Munde, so wird die Luft dünn und lose, das ist das Warme. So wird die Luft verdünnt Feuer, verdichtet Wind, noch mehr verdichtet Gewölk, dann noch mehr verdichtet Wasser, sodann Erde, dann Steine und aus diesen Elementen das Übrige. So glaubte er auf ein Experiment, das jeder jeden Augenblick machen kann, und auf dessen Verfolgung in Gedanken die Ableitung aller Dinge aus der Luft gründen zu können. Die Luft war ihm aber nicht bloß das materielle, sie war ihm zugleich das geistige Element: unsere Seele ist Luft. Beweis mochte sein, daß Leben und Atmen in uns zusammen da sind. So nahm er vom Menschen für Geist und Körper die Erklärung her und schloß: „wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umschließt auch die ganze Welt Hauch (πνεῦμα) und Luft“. Diese Luft war ihm unendlich, in ewiger Bewegung. Auf diese Sätze gründete er nun eine Vorstellung von der Weltbildung: die Luft verdichtete sich, krämpelte sich wie Wolle zu Filz zusammen (πιλουμένου), so entstand die Erde. Diese ist breit, tischartig, von der Luft getragen. Von der Erde erhebt sich Feuchtigkeit; diese verdünnt sich und wird Feuer, aus dem schwebenden Feuer bilden sich die Gestirne. Die Götter sind aus der Luft entstanden, gemeint sind damit eben die Himmelskörper.

Wir unterbrechen hier die Reihe der Physiologen aus Jonien,

denn wenn Heraklit, der gewöhnlich zunächst behandelt wird, den Pythagoras und Xenophanes erwähnt und zwar mißbilligend, so haben wir nicht die reine Fortsetzung einer begonnenen Gedankenreihe, sondern eine Fortsetzung trotz andersartiger bereits vorliegender philosophischer Versuche. Noch mehr gilt dies z. B. von Diogenes von Apollonia, der im perikleischen Zeitalter lebte und eine ganze Menge von philosophischen Versuchen vor sich hatte, und z. B. die monistische Richtung eben wegen der vorliegenden anderen Richtungen besonders zu begründen versuchte, während die älteren Physiologen sie naiv für die selbstverständliche scheinen genommen zu haben. Wir gehen daher der Zeit folgend zu Pythagoras und den Pythagoreern.

Pythagoras muß vor allem durch sein Leben und das Leben, das er seinen Schülern einzupflanzen wußte, einen tiefen und in der Erinnerung nachhaltigen Eindruck gemacht haben. Die von ihm erhaltenen Lebensbeschreibungen, von Porphyrius aus dem 3., Jamblichus aus dem 4. Jahrhundert nach Chr., sind zwar sehr jung, stützen sich aber zum Teil ausdrücklich auf die Erzählungen des Heraklides Ponticus, des Aristoxenus, des Dicäarch, also von Männern ungefähr um 300 vor Chr. Schon damals scheint sich der Erzählung von Pythagoras' Leben zwar noch nicht der Roman, wie später, aber doch schon die Sage und Dichtung bemächtigt zu haben. Pythagoras erscheint danach wie ein höheres Wesen, wie ein Prophet und Wunderthäter, in manchen Stücken erinnernd an die Heiligenlegenden des Mittelalters. Kaum kommt er z. B. in Kroton an, so erzählte Dicäarch, so gewinnt er durch seine imponierende Gestalt, seine volltönende Beredsamkeit und seine edlen Sitten alles, die alten, die jungen Männer und die Frauen und bringt sie zu einem sittenreinen und frommen Leben. Aus der Umgegend strömen — so hatte Aristoxenus berichtet — die Leute zu ihm: Lucaner, Messapier, Peucetier, Römer kommen, lassen ihre Streitigkeiten von ihm schlichten, und er ist ihnen ein Friedensstifter für viele Menschenalter. Ja, nach alten und achtbaren Gewährsmännern erstreckte sich die Kraft seiner ermahnenden Rede auch auf die unvernünftigen Tiere. Einen daunischen Bären, der den Einwohnern viel Schaden that, hielt er fest, betastete ihn lange Zeit, gab ihm zu essen, ließ ihn dann schwö-

ren, nichts Lebendiges mehr anzurühren, und gab ihn dann frei. Der Bär lief in die Wälder und Berge, und nie mehr sah man ihn auch nur ein Tier angreifen. Als Pythagoras über einen Fluß setzte mit großer Begleitung, soll er ihn angeredet und darauf der Fluß mit deutlicher und lauter Stimme, daß alle es hörten, geantwortet haben: sei gegrüßt, Pythagoras. Ja, das Wunderbarste war das bestbeglaubigte: der fast einstimmige Bericht aller Schriftsteller besagte, daß an einem und dem nämlichen Tage Pythagoras in Metapont in Italien und in Tauromenium in Sicilien bei den Schülern, die er an beiden Orten hatte, gewesen sei und mit ihnen gesprochen habe, Metapont und Tauromenium waren aber viele Tagereisen durch Land und Meer von einander getrennt.

Wie gesagt, erinnert Pythagoras' Geschichte an die Heiligenlegenden des Mittelalters. Seine sittlich-religiöse Wirksamkeit ist ähnlich der des h. Franz von Assisi; was bei Pythagoras die Geschichte mit dem Bär, das ist bei Franz die mit dem Wolf in den Abruzzen, den er von seinen Räubereien durch Vorstellungen („lieber Bruder Wolf") abbringt und Frieden schwören läßt. Die Ähnlichkeit geht aber noch viel weiter: Pythagoras wurde in sehr naher Beziehung zu Apollo, Franz zu Christo gedacht, als Merkmal dieser Beziehung soll Pythagoras eine goldene Hüfte (erinnernd an den Sonnengott), Franz die Wundmale Christi an sich getragen haben. Man hat schon öfter die Bemerkung gemacht, daß sogar der Kreis der Phantasie bei uns Menschen sehr beschränkt sei; ähnliche Eindrücke der Personen führten auch hier zu ähnlichen Dichtungen über sie im Volksmund oder unter ihren Verehrern.

Als geschichtlich sicher läßt sich Folgendes über Pythagoras' Person ansehen. Sein Geburtsort war Samos, die Zeit seiner Geburt etwa 580. Seine weiten Reisen sind legendenartig; ob er in Kreta und Sparta sich aufgehalten, ist zweifelhaft. Die Tyrannis des Polykrates soll ihn bestimmt haben, Samos zu verlassen, er ging nach Kroton gegen 530. Dort stiftete er einen sittlichen Bund. Die Aufnahme in denselben war an strenge Prüfungen gebunden. Die Mitglieder zerfielen in verschiedene Klassen, sie hatten eine eigene Lebensordnung (πυθαγόρειος τρόπος τοῦ

βίου), sollten sich vorzugsweise mit Mathematik, Musik und Gymnastik beschäftigen. Der Zweck des Bundes war wesentlich praktisch, Sittenzucht und Frömmigkeit seine Ziele. Er war dem Apollokultus sehr ergeben; sein Ideal der Staatseinrichtung dorisch, d. h. ähnlich wie in Kreta und Sparta. Der pythagoreische Bund erstreckte sich über eine große Anzahl griechischer Städte in Italien. Von Lehren wird ausdrücklich auf Pythagoras zurückgeführt der Satz von der Seelenwanderung. In den letzten Jahren des 6. Jahrhunderts wurde der Bund von Anfeindungen betroffen; seine Geschlossenheit und wohl die selbstverständliche politische Bedeutung derselben machte ihn bei den anderen Bürgern verhaßt. Pythagoras wanderte darum nach Metapont aus, wo er starb. Die Verfolgungen, von Kroton ausgehend, verbreiteten sich über ganz Unteritalien; die Erschütterungen (*στάσεις*) wiederholten sich im 5. Jahrhundert. Viele Pythagoreer kamen dabei um oder wurden versprengt. Zu Platos Zeit war noch ein Pythagoreer, Archytas, leitender Staatsmann in Tarent, der apollinischen Musik und der Mathematik ergeben, durch harmonische Ausbildung körperlicher und geistiger Anlagen ausgezeichnet. In Sokrates' Zeit hatten sich zwei Pythagoreer, Lysis und Philolaus, in Theben niedergelassen und eine pythagoreische Schule gegründet, die etwa nach 300 v. Chr. erlosch.

Pythagoras hat nichts geschrieben; Aristoteles redet daher nicht sowohl von ihm als von den sogen. Pythagoreern oder von den italischen und Pythagoreer genannten Philosophen. Die von angeblich alten Pythagoreern erhaltenen Schriften und Bruchstücke von Schriften sind unecht und gehören einer späteren Zeit an: dahin gehören z. B. das Buch des Locrers Timäus *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος*, das Buch des Lucaners Okellus *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, die philosophischen Fragmente des Archytas. Bis in die neueste Zeit galten für echt die Fragmente des Philolaus, die Böckh gesammelt und erklärt hatte. Nach den Untersuchungen von Schaarschmidt sollen sie gleichfalls unecht sein; auf jeden Fall sind sie zweifelhaft, weil Ausdrücke und Ansichten mit darin vorkommen, die erst mit und nach Aristoteles in Gebrauch und Aufnahme kamen. Daher sind wir für die Darstellung der pythagoreischen Philosophie auf das angewiesen, was

sich bei Aristoteles über dieselbe findet oder fand, der die Lehre derselben in eigenen Schriften behandelt hatte. Wegen ihrer zweifelhaften Echtheit können die philolaischen Fragmente höchstens anhangsweise berücksichtigt werden. Dagegen die Pythagoreer aus der Zeit um und nach Christi Geburt können hier gar nicht berücksichtigt werden, sie werden uns später begegnen als Neupythagoreer, sie sind eine Umbildung der alten Lehre, die sich freilich selbst bloß für eine Erneuerung derselben hielt.

Auf Pythagoras selbst geht die Stiftung und der ganze Geist des Bundes als seinen Urheber zurück; was dagegen von den philosophischen Lehren auf ihn zurückgeht, ist nicht auszumachen. Aristoteles spricht fast nur von den Pythagoreern. Es scheint selbst mehrere Verschiedenheiten innerhalb der gemeinsamen Art ihres Philosophierens gegeben zu haben; als gewiß kann man annehmen, daß der Anstoß zu der eigentümlichen philosophischen Denkart von Pythagoras ausgegangen ist, z. B. soll er die Welt zuerst *κόσμος*, Ordnung, genannt haben.

Möglichst authentisch sind die Lehren der Pythagoreer diese. Sie beschäftigten sich mit der Mathematik, waren in ihr einheimisch und aufgewachsen (*ἐντραφέντες*). In den Zahlen (Arithmetik ist den Alten gleich Zahlentheorie) glaubten sie nun viele Ähnlichkeiten mit dem zu bemerken, was ist und geschieht. Außerdem sahen sie noch die Eigentümlichkeiten und Verhältnisse der musikalischen Harmonie in den Zahlen. Daher entstand bei ihnen die Ansicht: die Elemente der Zahlen sind die Elemente der Dinge, der ganze Himmel (das ganze Weltgebäude) ist Harmonie und Zahl; aus den Zahlen besteht die Welt, aus Zahlen bestehen die Naturkörper, die Zahlen sind die Dinge selbst. Einige Pythagoreer drückten dies auch so aus: die Dinge seien durch Nachahmung der Zahlen, meinten aber wahrscheinlich dasselbe. Sie alle dachten sich die Zahlen wie physische Körper.

Somit kam es, um die Dinge kennen zu lernen, darauf an, die Zahlen näher zu kennen. Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade; das Gerade ist das Unbegrenzte, weil es sich in gleiche Teile teilen läßt, dagegen das Ungerade ist Grenze (*πέρας*) oder Begrenzendes. Das Eins gehört zu beiden, es ist gerade und ungerade; denn zum Geraden gesetzt macht es ungerade,

zum Ungeraden gesetzt macht es gerade. Das Gerade, auch wenn vom Ungeraden begrenzt, giebt dem Seienden die Unbegrenztheit. Mit dem Geraden und Ungeraden verbanden sie nun auch den Gedanken verschiedener Wertschätzung. Dem Unbegrenzten gehört das Übel an, dem Begrenzten das Gute, jenes hat gleichsam keinen Halt in sich, dieses ist geordnet und maßvoll. Einige Pythagoreer stellten zehn Prinzipien auf, wobei sie aber teilweise aus dem Gebiet der Zahlen herausgingen: 1) Grenze und Unbegrenztes; 2) ungerade und gerade; 3) eins und vieles; 4) rechts und links; 5) männlich und weiblich; 6) ruhend und bewegt; 7) geradlinig, krummlinig; 8) licht, dunkel; 9) gut, übel; 10) Quadrat, Rechteck (τετράγωνον, ἑτερόμηκες, was auch Quadratzahl — Produkt aus zwei ungleichen Faktoren heißen kann). Bemerkenswert ist, daß sie also auch ruhend und geradlinig in die Reihe des Besseren setzten, viel und bewegt in die Reihe des Unvollkommenen. Manche bildeten noch weitere Gegensätze als die zehn: oben, unten, vorn, hinten, und zwar rechneten sie oben und vorn zum Guten, unten und hinten zum Schlechten. Die Zahl selbst rechneten sie nur bis zehn. Was über zehn war, galt ihnen bloß als Wiederholung. Die Zehnzahl ist vollkommen und faßt alle Beschaffenheit der Zahlen in sich. Mit der Vierzahl ist es ähnlich; sie ist die erste Quadratzahl und zusammengezählt mit dem ihr Voraufgehenden macht sie die Zehnzahl aus. Daher war bei den späteren Pythagoreern der Schwur bei der Vierzahl der höchste.

Von dieser Zahlenlehre machten sie nun Anwendung auf die Geometrie. Der Begriff der Linie bestehe aus der Zweizahl. Wahrscheinlich eigneten sie der 1 den Punkt zu, der 2 die Linie, der 3 die Fläche, der 4 den Körper; letzteres wohl, weil die erste geradlinige Flächenfigur durch drei Linien, der einfachste regelmäßige Körper durch vier Flächen begrenzt ist. Sie gaben auch Definitionen anderer Begriffe durch Anschluß derselben an Zahlen: die Hochzeit (γάμος) ist Fünfzahl, denn $5 = 3 + 2$ ist die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl. Der rechte Zeitpunkt (καιρός) ist die Siebenzahl, denn nach 7 bestimmen sich die Entwickelungsstufen im menschlichen Leben.

Manche von ihnen, z. B. Eurytus, ein Schüler des Philolaus, dachten die Zahlen offenbar wie Atome und ließen aus deren Zusammenstellung die Dinge hervorgehen.

Unter Voraussetzung dieser Lehren dachten sie sich die Weltbildung so: Von der Ureins wurde das Nächste des Unbegrenzten angezogen und durch das Eins begrenzt, so bildete sich das Weltall als eine Kugel. Die Ureins ist die Mitte des Weltalls, das Zentralfeuer, die Hestia, die Wache des Zeus. Das Feuer ist nämlich wertvoller als die Erde, darum gebührt ihm die geehrtere Stelle, die Mitte, und diese als das Wichtigste muß von allem am meisten behütet werden. Um das Zentralfeuer bewegen sich zehn Himmelskörper; am fernsten von der Mitte der Fixsternhimmel, dann die fünf Planeten, weiter Sonne, Mond, Erde. Dies sind neun; die Vollkommenheit verlangt aber zehn, es muß daher außer den neun sichtbaren Weltkörpern noch einen zehnten geben. Das ist die Gegenerde, *ἀντίχθων*. Diese, welche unserer Erde gegenüberliegt, bewegt sich um die Weltmitte, der Erde folgend; sie wird von uns nicht gesehen, weil der Erdkörper uns daran hindert, und wegen der Gegenerde sehen wir auch das Zentralfeuer nicht. Die Erde selbst ruht nicht, sie bewegt sich als einer von den Sternen um die Mitte und bewirkt durch ihre Lage zur Sonne Tag und Nacht. Nach der Erde kommt der Mond, dann die Sonne u. s. w.

Sonne, Mond und Sterne bewegen sich mit ungeheurer Geschwindigkeit, dabei muß notwendig ein gewaltiger Ton entstehen. Diese Geschwindigkeiten haben infolge von Abständen die Verhältnisse von Symphonieen; daher sind die Töne der im Kreis sich bewegenden Sterne harmonisch. Wir hören diese Töne nicht, weil wir sie von Geburt an gewöhnt sind; es geht uns darin, wie den Bewohnern der Schmiede, welchen das Hämmern nicht mehr bemerklich wird.

Der Umkreis der Welt ist wieder Feuer. Jenseits desselben liegt das Unbegrenzte und der unbegrenzte Hauch. Aus dem Unbegrenzten wird eingeführt in die Welt ihr Atem (*πνοή*), die Zeit und das Leere, welches die Plätze der einzelnen Dinge immer begrenzt. Anderen war die Zeit die Himmelskugel selbst oder die Kugel des Alls.

Sie beschäftigten sich aber auch mit Astronomie unabhängig von ihrer Zahlenlehre; so hielten einige die Kometen für einen Planeten, der aber immer nur nach langer Zeit erscheine.

Was die Gotteslehre betrifft, so war ihnen die Ureins das Zentralfeuer, die Wache des Zeus. Hier ist ein Anknüpfungspunkt für eine Gotteslehre und für die Lehre von der Weltseele. Ob sie aber eine solche besondere Lehre wirklich aufgestellt haben und über den Volksglauben hinausgegangen sind, ist zweifelhaft. Nach Aristoteles nahmen die Pythagoreer an und zwar in Beziehung auf die Lehre von der Gottheit, daß das Schönste und Beste nicht im Anfang sei, weil auch die Anfänge der Pflanzen und Tiere zwar Ursachen seien, das Schöne und Vollkommene aber erst in dem sei, was daraus komme. Man hat daraus schließen wollen, daß mindestens einige Pythagoreer eine Entwickelung Gottes gelehrt hätten, ein Wachsen seiner Vollkommenheit gleichsam aus einem Keime.

Die Seelen waren nach einigen die Sonnenstäubchen, welche in der Luft herumfliegen, nach anderen das, was diese bewege; auch als Harmonie scheinen sie die Seele erklärt zu haben. Es hat Seelenwanderung statt; jede Seele kann in jeden Körper eingehen. Die Seele ist zur Strafe im Körper; daher Verbot des Selbstmordes bei ihnen.

Die Sittenlehre war praktisch ernst im Sinne der Dorer; ihre Hauptpunkte: Ehrfurcht vor Göttern und Dämonen, Verehrung der Eltern, Treue in der Freundschaft, Gehorsam gegen den Staat und seine Gesetze. Wissenschaftlich war sie arm. Sie versuchten die Tugend auf Zahlen zurückzuführen und erklärten die Gerechtigkeit für die „gleichvielmal gleiche Zahl“ (Quadratzahl) oder als entsprechendes Leiden (*ἀντιπεπονθός, ἅτις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*).

Ergänzungen dieser Darstellungen aus Philolaus sind: Die Arten der Zahlen sind das Gerade, das Ungerade und das Gerad-Ungerade. Diese sind auch Prinzipien der Welt; weil ungleichartig, mußten sie durch die Harmonie zusammengeschlossen werden, wenn sie von einer Welt sollten befaßt sein. Die Harmonie ist die Einigung des Mannigfaltigen und die Zusammenstimmung

des Zwiespältigen. Das Urbild der Harmonie ist die musikalische Harmonie, die Oktave, die Quinte und die Quarte, d. h. das Verhältnis von 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4.

Die Elemente werden auf die fünf regelmäßigen Körper zurückgeführt, die Erde auf den Würfel, das Feuer auf die Pyramide, die Luft auf den Oktaeder, das Wasser auf den Ikosaeder, ein fünftes, nicht genanntes, auf den Dodekaeder.

Die Welt ist eine und wird durchweht und im Kreise bewegt von dem Prinzip her; es giebt eine Weltseele, alles ist von Gott umfaßt und wie bewacht.

Die Bedeutung der Pythagoreer liegt in der Ausbildung der Zahlentheorie und in der Ahnung, daß die Zahl von durchgreifender Bedeutung in der Welt sei. Sie durften sagen: die Zahl ist wesentlich an den Dingen, sie machten daraus: die Zahl ist das Wesen der Dinge. Der Fehlgriff ist vergleichbar mit dem Descartes', wodurch er den geometrischen Raum zum physischen raumerfüllenden Körper machte, wonach ihm der physikalische Körper bloß ein Stück des geometrischen Raumes war. Gerade die Zahlen haben zu allen Zeiten leicht zu mystischen Deutungen verführt, auch Philosophen. So spricht Comte in seiner späteren Periode von „moralischen und intellektuellen Eigenschaften“ der Zahlen. Les nombres sacrés sind 1, 2, 3; 1 ist Typus aller Synthese, 2 Typus aller Verbindung, 3 Typus aller Progression, die nie mehr als drei Glieder haben soll. Diesen heiligen Zahlen sollen sich alle unsere Verstandesverrichtungen soviel als möglich anzupassen trachten. Er hat dabei eine Vorliebe für 7, weil gleich zwei Progressionen und einer Synthese, weil folgend auf die Summe der drei heiligen Zahlen; sie soll die Basis des Zahlensystems werden (Septimalsystem). Man sieht an Comte, wie das Mystische entsteht: manche Zahlen erinnern individuell an besondere Lieblingsideen, sind gleichsam kurze Symbole derselben. Auch an Kant und seine keineswegs immer berechtigte Vorliebe für die Dreiteilung bei den Kategorieen, bei welchen immer das dritte Moment die zwei ersten umfassen soll, kann erinnert werden.

Die Bedeutung der Pythagoreer im einzelnen ist ihre Losreißung von den gewöhnlichen Vorstellungen, z. B. daß die Erde

bei ihnen nicht Mittelpunkt der Welt war. Damit war ein Anstoß zu mancherlei freieren Untersuchungen gegeben.

Die Gefühle, welche der symbolischen Auffassung der Pythagoreer zugrunde lagen, haben die Griechen überaus lange beherrscht, wie sie aus der griechischen Geistesart selber hervorgegangen sind. Daß im Sittlichen und in der Natur das Wertvolle im Maß und in der Begrenzung bestehe, ist griechische Überzeugung geblieben; daß im Menschen und in der Welt ein Element des Maßlosen sei, welches von Gott in der Naturordnung gleichsam überwunden werde und im Menschen stets neu zu überwinden sei, wird sich auch als Überzeugung des Plato und Aristoteles herausstellen.

Den Pythagoreern verwandt ist **Alkmäon**, Arzt in Kroton, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der über die Natur schrieb, meist medizinischen Inhalts. Er ist ein Beweis, wie sehr reelles Wissen durch die Pythagoreer angeregt werden konnte; Gesundheit ist, wenn die Gegensätze von Warm und Kalt, Trocken und Feucht, Bitter und Süß im Körper in Gleichgewicht (*ἰσονομία*) stehen; herrscht einer vor, so entsteht Krankheit, die auch durch äußere Ursachen hervorgerufen werden kann. Überhaupt walten in menschlichen Dingen Gegensätze; außer den obigen Weiß, Schwarz, Gut, Übel u. s. f. Eine geschlossene Anzahl derselben stellte er aber nicht auf. Den Menschen unterschied er bestimmt von den Tieren; die Tiere haben Empfindung, aber keinen Verstand (*οὐ ξυνίησι*), der Mensch hat auch Verstand. Der Mittelpunkt der Empfindung ist das Gehirn, dorthin führen aus den Sinneswerkzeugen Wege (*πόροι*). Die Seele ist unsterblich, weil sie dem Unsterblichen gleicht; denn sie ist immer bewegt, wie auch das Göttliche in steter Bewegung ist, nämlich Sonne, Mond, Sterne, der ganze Himmel. Von dem nicht Sinnenfälligen haben allein die Götter deutliche Erkenntnis (*ἀφανέων … σαφήνειαν*), als Menschen haben wir bloß Vermutung darüber.

Die eleatische Philosophie.

Die erste Anregung zu dieser neuen philosophischen Richtung gab Xenophanes aus Kolophon, einer Stadt Ioniens, der wahr-

scheinlich um 570 geboren war. Als Dichter von Elegieen wanderte er nach Rhapsodenart durch die Städte Griechenlands und Siciliens, im Alter siedelte er sich in Elea in Unteritalien an, dessen Gründung er episch soll besungen haben. Von der Stadt erhielt die Schule den Namen. Nach Plato und Aristoteles geht auf ihn die Lehre zurück, daß das Seiende oder das All, τὰ πάντα, eins sei. Über die Art der Einheit hat er sich nicht genauer erklärt. Das eine war ihm Gott. In seinen poetischen Fragmenten (die pseudoaristotelische Schrift „de Xenophane Zenone et Gorgia" ist nicht mit Sicherheit zu benutzen) spricht er sich so aus: Das Gewisse über die Götter und alle Dinge weiß kein Mensch; träfe jemand selbst das vollkommen Richtige (τετελεσμένον) in seiner Behauptung, so weiß er dies doch selbst nicht, Meinung (δόκος) herrscht in allem. Doch giebt es Forschung und einen Fortschritt, mit der Zeit finden die Menschen durch Forschung die Wahrheit besser. Man darf über die Götter nicht denken wie die Menge und die Dichter (nicht anthropoeidisch und anthropopathisch); die Götter sind nicht geworden, so wenig wie sie sterben. Ein Gott ist der größte, er ist weder an Gestalt noch Denken den Menschen ähnlich, er sieht ganz (οὖλος, nicht bloß mit einem Teil), denkt ganz, hört ganz, unbewegt bleibt er immer an dem nämlichen Orte und ohne Anstrengung schüttelt er (κραδαίνει) alles mit dem Gedanken seines Geistes. Auch nach Theophrast hat Xenophanes gelehrt, es gäbe keine Hegemonie unter den Göttern, sie bedürfen nichts und sind ganz Denken, Hören, Sehen, was wohl ein Versuch ist, die Einzigkeit und Geistigkeit Gottes auszudrücken.

Der Hauptgedanke von Xenophanes war also: alles ist eins, dies eine ist Gott, man darf von diesem einen nicht in sinnlicher Weise denken. Hier war 1) ein Gegensatz gemacht von sinnlicher Vorstellung und einer anderen Art Vorstellung, und es wird 2) im Gegensatz zum Sinnenschein behauptet, alles sei eins (πάντα ἕν), während der Sinnesschein vielmehr die Vielheit des Seienden (πάντα πολλά) nahelegt. Diese Ansätze führte Parmenides weiter aus, der Schüler des Xenophanes, aus Elea, von vornehmen Eltern, der um 500 blühte, sehr hochgehalten vom Altertum um seines Lebens willen. Die Bürger von Elea sollen

sich von ihm ihre Gesetze haben geben lassen. Von seinem Lehrgedichte handelte der eine Teil von der Wahrheit, der zweite von der Meinung oder dem Schein.

I. Nicht die Gewohnheit, d. h. die verbreitete Meinung, nicht Auge, Ohr und Zunge, d. h. die Sinne, dürfen den Menschen bei der Wahrheit leiten, mit der Vernunft soll er die Reden beurteilen. Der oberste Satz der Vernunft ist nun: das Seiende ist, und es ist unmöglich, daß es nicht ist. Denn das Nichtseiende kann man nicht erkennen, es ist nicht erreichbar und nicht aussprechbar. Das Denken geht auf das Sein, ich denke etwas, und ich denke es als seiend, ist dasselbe (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*). Das Denken ist nicht ohne das Seiende, an welchem es ausgesprochen wird (worauf sich die Benennung bezieht). Der Begriff des Seienden spricht sich somit aus in dem Urteil: das Seiende ist. An diesem Begriff muß man festhalten, und es darf nichts von dem Seienden ausgesagt werden, was mit diesem Begriff nicht stimmt. Daher ist 1) von dem Seienden ausgeschlossen alles Werden, alles Entstehen und Vergehen, denn Werden schließt stets ein Nichtsein ein; was wird, war ja noch nicht, das Seiende aber ist seiend und in keiner Weise zugleich nicht seiend. 2) sind vom Seienden ausgeschlossen alle Arten der Veränderung und Bewegung, denn diese schließen immer ein Werden ein, das Seiende aber ist nur. Es ist daher falsch, wenn die Sterblichen sagen, das Seiende ändere den Ort und wechsele die schimmernden Farben. Als frei von Werden und Veränderung ist das Seiende somit unentstanden und unvergänglich, unbewegt, unteilbar, also ganz auf einmal und ganz sich ähnlich. Dies sind die direkten Bestimmungen, abgeleitet aus dem Urteil: das Seiende ist. Parmenides bringt aber noch indirekte Beweise, daß das Seiende so gedacht werden müsse. Entweder ist das Seiende oder es ist nicht. Letzteres ist unwahr, also gilt jenes. Das Seiende kann aber nur sein, nicht entstanden sein. Denn wie sollte es entstanden sein, wie und woher wachsen? Aus Nichtseiendem ist ein Entstehen nicht denkbar; welche Notwendigkeit hätte es auch früher oder später dazu bringen sollen? Aus Seiendem aber kann nichts werden außer ihm selbst. Ein Wachsen des Seins giebt es nicht, das Seiende

ist ganz sich ähnlich, es ist nicht etwas mehr an ihm Sein oder weniger, entweder ist das Sein ganz oder gar nicht. Somit ergiebt sich in jeder Weise: das Seiende ist eins, unteilbar, unbeweglich, unveränderlich. Dennoch denkt Parmenides dies Sein dem Sinnlichen analog, es ist nach ihm ähnlich der Masse einer schöngerundeten Kugel; damit es nämlich nicht bedürftig sei, ist seine letzte Grenze vollendet, d. h. wohl, in sich zurückgehend.

II. So ist das Seiende nach der Vernunft, so ist es in Wahrheit. Damit stimmt aber die Sinneserkenntnis nicht überein: die Sinne zeigen ein Vieles, Veränderliches, Bewegliches u. s. f. Die Sinne geben daher nicht Wahrheit, sondern bloß Schein. Wie dieser Schein in dem einen Sein entstehen könne, darüber hat Parmenides sich nicht erklärt. Er beschäftigt sich aber genau mit der Welt des Scheins und lehrt darüber: das All besteht aus Licht und Nacht, das Licht entspricht dem Seienden, die Nacht dem Nichtseienden. Das ätherische Feuer des Lichtes ist milde, sehr dünn, sich selbst allseitig gleich, die Nacht ist dunkel, eine dichte und schwere Gestalt (δέμας). Diese Gegensätze soll er auch Feuer und Erde genannt haben. Das Weltgebäude besteht aus konzentrischen Kreisen, der äußerste und der innerste bestehen aus reinem Feuer, die mittleren sind gemischt aus dem Feurigen und dem Dunklen, und der Sitz der Gottheit, die alles lenkt. Als den ersten von allen Göttern ersann sie den Eros, ihre gewaltige Macht zeigt sie in der Erzeugung. Die Art des Denkens im Menschen wird bestimmt durch die Mischung der Glieder; denn die Beschaffenheit der Glieder ist dasselbe, was denkt. Je nachdem das Lichte oder das Dunkle überwiegt, ist der Verstand ein anderer; besser und reiner ist er, wenn das Licht überwiegt. Alles Seiende hat eine Art Erkenntnis; der Tote empfindet zwar Licht, Wärme und Stimme nicht mehr, denn das Feuer ist aus ihm entwichen, aber das Kalte und das Schweigen empfindet er noch.

Man kann sich diese eleatische Lehre am ehesten durch Analogieen verständlich machen: nach der indischen Vedanta giebt es bloß einen Allgeist, alles Einzelne und Nichtgeistige ist Maja, Täuschung. Bei Spinoza ist nach dem Intellekt alles eine Sub-

stanz, in der Imagination, dem sinnlichen Vorstellen, giebt es ein vieles. Wie die Täuschung entsteht und entstehen kann, wird von diesen so wenig wie von den Eleaten auseinandergesetzt. Man muß sich die eleatische Philosophie wie die Vedanta und Spinoza zugleich als eine Art religiöser Stimmung vorstellen, ihre Hauptvertreter wurden von den Griechen auch um ihres frommen, sittenreinen Lebens willen verehrt. Der Zug aus der Buntheit und Beweglichkeit der Sinne hinaus in etwas Festes und Unveränderliches, welcher besonders in Plato herrscht und am Ende des Altertums im Neuplatonismus allgemeine Stimmung wurde, kommt in ihnen zum erstenmal zum Ausdruck.

Der Schüler des Parmenides, Zeno von Elea, im 5. Jahrhundert, aber älter als Sokrates, blieb bei der Lehre seines Meisters und kam ihr, die so parador schien, zuhilfe durch den Nachweis, daß noch viel Seltsameres sich ergäbe, wenn man glaube, bei der gewöhnlichen Auffassung bleiben zu dürfen. Seine Beweise sind indirekt, apagogisch. Er hat sich alle Hauptpunkte der gewöhnlichen Denkweise ausgesucht, die Sinnesempfindung, den Raum, die Vielheit der Dinge, die Bewegung. Er hat nach der Ansicht mancher der gewöhnlichen Weltauffassung Stöße beigebracht, von der sie sich nie erholt habe.

I. Die Sinnesempfindung läßt sich nicht denkbar machen: ein Scheffel Hirse soll beim Herabfallen einen Ton hervorbringen, dann müßte aber auch eine Hirse und der tausendste Teil einer Hirse einen Ton hervorbringen; denn die Töne verhalten sich wie das Tönende. Nun bringt eine Hirse keinen Ton hervor, also ist es undenkbar, daß ein Scheffel Hirse einen solchen hervorbringe.

II. Alles (nach den Sinnen) Seiende ist in etwas, was in etwas ist, ist in einem Raum, wenn also Raum ist, so muß er selbst in etwas und also selbst in einem Raum sein. Dieser zweite Raum muß zufolge derselben Argumentation wieder in einem dritten Raum sein, der dritte in einem vierten und so fort ins Unendliche. Es giebt also keinen Raum.

III. Gegen die Vielheit des Seienden, die Hauptstütze der gewöhnlichen Ansicht, hat Zeno mehrere Beweise. Gäbe es Vielheit, so entstünde der Widerspruch, daß das Seiende der Zahl nach zugleich begrenzt und unbegrenzt wäre; begrenzt, weil die

Anzahl der Seienden ja so groß wäre, wie sie ist, nicht mehr und nicht weniger, also in sich bestimmt und abgeschlossen; unbegrenzt, denn immer müßte zwischen den Seienden anderes sein und so weiter (es wird das Seiende im Raum und mit diesem unendlich teilbar gedacht). Gäbe es ferner vieles, so müßte das Seiende entweder größenlos sein oder unendlich groß (was beides mit der Sinneswahrnehmung in Widerspruch steht). Nämlich von den vielen Seienden wäre jedes eine Einheit, was aber eins ist, ist unteilbar, was unteilbar ist, hat keine Größe, was keine Größe hat, ist (für die sinnliche Wahrnehmung) nichts. Eine Zusammensetzung von Nullgrößen ergäbe aber nie eine wirkliche Größe. Sind somit die Seienden größenlos, so ist die Sinnenwelt ganz undenkbar; man wird sich also zu der anderen Annahme entschließen und sagen, die Seienden sind nicht unteilbar und größenlos, sondern sie haben Größe und Dicke. Dann ist aber jedes Seiende teilbar, und die Teile haben wieder Teile, in Wirklichkeit enthält dann jedes Seiende unendlich viele Seiende, die alle Größe haben, ist also selbst unendlich groß. (Modern zusammengefaßt: entweder ist jedes der vielen Seienden ein mathematischer Punkt, dann ist er reell größenlos und also die ganze Welt als Summe von Nullgrößen ohne alle Größe, oder aber jedes Seiende ist ein physischer Punkt, dann enthält er eine unendliche Menge von Teilen in sich, die alle Größe haben, ist also unendlich groß, was beides gegen die Sinneswahrnehmung — diese als Wahrheitsmaß vorausgesetzt — streitet.)

IV. Am einschneidendsten haben die Beweise Zenos gegen die Denkbarkeit der Bewegung gewirkt. Der Begriff war gut gewählt; die Bewegung ist das in der Sinnenwelt weitgreifendste Phänomen, fällt sie weg, so stürzt die Sinnenwelt, welche durch sie und ihre Arten gehalten wird, mit zusammen. Er hat vier Beweise gegen sie erdacht, die er zugleich in sinnliche Bilder gefaßt hat, so daß sie populär werden konnten.

1. Die Bewegung kann gar nicht anfangen. Gäbe es Bewegung, so müßte das sich Bewegende in endlicher Zeit unendliche Raumpunkte durchlaufen, denn der Raum, auch der kleinste, ist unendlich teilbar. Das Durchlaufen einer unendlichen Reihe in einer endlichen Zeit ist aber undenkbar.

2. Achilles kann die Schildkröte nie einholen, allgemein ausgedrückt: das Schnellste kann das Langsamste nie einholen, wenn dasselbe einen Vorsprung hat. Denn das Verfolgende muß immer erst dahin kommen, von wo das Fliehende ausging, unterdessen gewinnt aber das Langsame immer einen Vorsprung u. s. f.

3. Der fliegende Pfeil ruht. Das Bewegte nimmt jeden Augenblick einen und denselben Raum ein, es ruht also in jedem Augenblick, folglich ruht es auch in der Summe aller Augenblicke, während deren es sich bewegt, also bewegt es sich gar nicht, sondern ruht.

4. Die halbe Zeit ist gleich der doppelten. Von drei gleichgroßen Körpern soll der eine ruhen, der andere sich am ersten vorbeibewegen, der dritte sich in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit an dem zweiten vorbeibewegen. Dann bewegt sich der dritte in halb soviel Zeit an dem zweiten vorbei wie an dem ersten, er thut also dasselbe (wegen der gleichen Größe der Körper) in der halben und in der doppelten Zeit.

Wie die Alten sich dieser Beweise Zenos (der letzte von IV. ist offenbar Selbsttäuschung) zu erwehren suchten, werden wir im Verlauf der Darstellung sehen; nachgewirkt haben dieselben auch in der neueren Philosophie, manche behaupten noch heute, sie seien ihren Grundgedanken nach, namentlich die von der Bewegung, unwiderleglich.

Der letzte der großen Eleaten ist M e l i s s u s aus Samos, Mitte des 5. Jahrhunderts; wahrscheinlich war er es, der als Flottenbefehlshaber seiner Heimat die Athener in einer Seeschlacht besiegte. Er gab wieder mehr eine positive Entwickelung der Lehre in logischer Auseinanderfolge. Es giebt ein Sein, wie käme man sonst dazu von einem solchen zu reden? alles Reden und Denken bezieht sich immer auf ein Sein. Dies Sein ist ewig, ohne Anfang und Ende, denn das Gegenteil ist (s. Parmenides) undenkbar. Dies anfangs- und endlose Sein ist von unendlicher Größe, eben weil es keinen Anfang und kein Ende hat. Dies ewige und unendliche Sein ist e i n s. Zwei Unendliche kann es nicht geben; als verschieden, müßten sie von einander getrennt sein, also Grenzen gegen einander haben, wären also nicht unendlich. Als e i n s ist das Sein sich selbst gleich, folglich aller

Veränderung entnommen. Denn Veränderung würde Ungleichheit in das Sein bringen, es wäre das eine Mal anders als das andere Mal, also sich selbst nicht gleich, also nicht eins, sondern gewissermaßen viele Seiende. Giebt es bloß eins, so giebt es keine Bewegung; denn Bewegung geht von wo wohin (ἔκ τινος εἴς τι), erfordert also etwas außer dem Eins, was es nicht giebt. Als nicht bewegbar ist das Seiende nicht teilbar, denn Teilen ist immer ein Verrücken, Trennen, Entfernen, also Bewegen. Ferner hat das Eins keine Dicke, ist also in diesem Sinne kein Körper, sonst hätte es Teile und wäre nicht eins. Auch dem Schmerz ist das Sein entnommen; hätte es Schmerz, so müßte es seiner Einheit wegen ganz Schmerz sein, so etwas könnte aber nicht ewig sein. Diese Lehren sind wahr, trotzdem sie den Sinnen entgegen sind; es giebt nichts Mächtigeres als die Wahrheit. Wären die Sinneswahrnehmungen wahr und richtig, so müßte das Wahrgenommene sich nicht verändern, sondern jedes so bleiben, wie und wo es uns zuerst erschien. Dann wäre es nämlich entsprechend dem Begriff des Seienden. Die Veränderung zeigt die Unwahrheit der Sinneswahrnehmungen; denn da geht das Seiende verloren, und das Nichtseiende wird, was beides vor dem Denken unmöglich ist.

Melissus denkt, gewiß in Übereinstimmung mit der Schule, das Seiende von unendlicher Größe, aber ohne Dicke, jedoch nicht etwa wie den leeren Raum, denn er lehrte ausdrücklich: einen leeren Raum giebt es nicht, denn der leere Raum ist nichts. In seiner Beweiskette ist ein schwacher Punkt, indem er die Anfangs- und Endlosigkeit des Seins der Zeit nach ohne weiteres auch als Anfangs- und Endlosigkeit dem Raum nach versteht. Aristoteles nennt ihn deswegen einfältig; aber er ist für uns lehrreich, indem er uns den Sinn der eleatischen Behauptungen nochmals nahe bringt.

Wie groß der Eindruck der eleatischen Lehren bei den Griechen war, kann man daraus abnehmen, daß von ihnen an als bewußter Grundsatz gilt: aus nichts wird nichts, kein Seiendes vergeht in nichts. Ferner wurde man durch sie auf das Denken im Unterschied von der Sinneswahrnehmung achtsam, und veranlaßt für die Bewegung der Dinge eine besondere Ursache zu suchen.

Heraklit, welcher den Pythagoras und den Xenophanes mißbilligend erwähnt hat, war gebürtig aus Ephesos, blühte um 500, den Alten eine interessante Persönlichkeit durch seine μεγαλοφροσύνη, seine despicientia rerum humanarum, seine Erhabenheit über die Liebe zu Ehre und Besitz, und einen Zug zur Einsamkeit. Es gab von ihm ein Buch über die Natur, dessen Stil kurz und schwerverständlich war (daher er bei Späteren der Dunkle genannt wurde), aber etwas Erhebendes und Begeisterndes an sich hatte. (Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae, Oxonii.)

Alles ist in ewiger Bewegung und Veränderung; wir treten nicht zweimal in denselben Fluß, rühren nicht zweimal dasselbe Ding an, so schnell und rasch sind die Veränderungen der Dinge. Dies Werden hört niemals auf, kommt nie zum Stehen, es giebt sonach kein beharrendes Sein (πάντα ῥεῖ). Diesem Werden zugrunde liegt das Feuer, die Welt ist ein immer lebendiges Feuer. Dies Feuer ist nicht das im engeren Sinne so genannte, sondern der warme Hauch, ἀναθυμίασις. Es macht bestimmte, gesetzliche („nach Maß") Wandlungen durch. Es wird zuerst Meer, das Meer dann zur Hälfte Erde, zur Hälfte feuriger Wetterstrahl (πρηστήρ). Dies ist der Weg nach unten (κάτω); die Rückwandlung von Gluthauch und Erde zu Wasser und von da zu Feuer ist der Weg nach oben (ἄνω). Beide Wege sind einer (μίη), wegen der beständigen Veränderung gehen sie ineinander über. Das zugrunde Liegende ist eins, aus ihm wird alles, und aus allem wird wieder dies Eine. Das Eine tritt so auseinander und geht immer wieder zusammen (διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται). Durch das unaufhörliche und rasche Werden sind die Gegensätze eins; Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Alter und Jugend, Licht und Dunkel sind eins, indem jeder Zeit dieses aus jenem und jenes aus diesem gemacht wird. Indem die Gegensätze so ineinander übergehen, entsteht aus dem Verschiedenen der schönste Einklang, die Harmonie. Wie beim Bogen und der Leier die Sehne oder die Saite auf- und abschwingt, so schwingt das Eine in Gegensätzen auf und ab. Daher ist der Gegensatz, der Streit und Krieg, Vater und König und Herr; durch ihn entsteht alles und vergeht alles. Ohne Gegensatz gäbe es nichts, ohne Hoch und Tief bei den Tönen nicht ihre Harmonie, ohne Männlich

und Weiblich bei den Geschlechtern keine lebenden Wesen. Er tadelte daher den Homerischen Vers, welcher den Streit aus dem Leben der Götter und der Menschen wegwünscht. Er nahm eine periodische Auflösung der Welt in das Feuer an.

Das Eine, das in den Gegensätzen auseinandertritt und sie wieder in sich zurücknimmt, ist Gott. Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Friede; im Feuer ist auch Seele, Vernunft, Überlegung. Gott macht alles zur Harmonie, sie ist uns Menschen zuweilen verborgen, aber die verborgene ist noch besser als die offenbare. Das göttliche Gesetz, so viel es will, reicht aus für alles, ist allem überlegen und ruht niemals: die Ewigkeit oder der Weltlauf (ὁ αἰὼν) ist wie ein Kind, das mit Steinen brettspielt.

Die menschliche Seele ist dem reinen Feuer verwandt. Daher ist eine trockene Seele die beste, die feuchte ist gelähmt; daher die Wirkung des Rausches. Im Atmen ziehen wir die allgemeine Weltvernunft in uns ein. Der Gegensatz der Götter und der Menschen ist nicht fest, manche Menschen werden nach dem Tode Heroen, Wächter der Lebendigen und der Toten. Auch das Leben der Menschen ist nicht ohne Gegensätze, erst die Krankheit macht die Gesundheit süß und gut, erst der Hunger die Sättigung, die Ermüdung das Ausruhen. Augen und Ohren helfen wenig bei unverständiger Seele; aber das Auge, d. i. selbstsehen, ist doch besser als das Ohr, d. i. bloß annehmen von anderen. Um Wahres zu behaupten, muß man dem Zeus, d. h. der allgemeinen Vernunft, folgen; die allgemeine Vernunft ist das Weltgesetz, die meisten Menschen leben aber, als ob jeder seine eigene Vernunft hätte. Die sittliche Gesinnung ist des Menschen Schutzgott (δαίμων). Gleichsam als Motto seiner Philosophie klingt der Ausspruch: ich habe mich selbst gesucht (ἐδιζησάμην ἐμαυτόν).

In Heraklit liegt vor eine scharfe Auffassung des Werdens in der äußeren Welt. Die Augen bei verständiger Seele zeigten ihm, daß alles im Fluß ist draußen, aber dasselbe lehrte sein Selbstsuchen; nichts ist ja so flüchtig wie der Wechsel unserer Vorstellungen und Stimmungen. Daher der Schluß: das Werden ist das überall gleiche und selbige, nicht ein festes Sein, das giebt es gar nicht. Dies Werden ist Feuer, weil unsere Seele, ihm verwandt,

Lebenswärme ist. Dies Werden besteht aus Gegensätzen und in Gegensätzen, aber wegen des Übergehens der Gegensätze ineinander liegt ihm Einheit zugrunde, und gerade aus der Einheit der Gegensätze entsteht Harmonie, Schönheit; die ganze Welt ist so wunderbare Harmonie und Schönheit; spielende Werde- und Lebenslust ist der Sinn Gottes und der Welt. Analogieen zu Heraklit sind Giordano Bruno und Schellings Naturphilosophie, beides Mal Perioden, wo das Lebensgefühl sehr stark erregt war in einer ganzen Zeit und sich vorwiegend anschloß an eine lebendige Naturbetrachtung. Lassalles Darstellung in seiner Schrift „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln" ist hegelisch vermodernisierend. Schusters Auffassung („Die Philosophie Heraklits von Ephesus"), wonach der Sinn wäre: „kein Ding in der Welt entgeht dem schließlichen Untergang", ist nicht im Einklang mit der gesamten Überlieferung des Altertums, nicht mit Plato und Aristoteles, und würde einen Satz, den gerade so gut Thales, Anaximander, Anaximenes implicite oder ausdrücklich gehabt haben, zu etwas Besonderem und Angestauntem machen. Ein Einfluß der Mysterien ist auf Heraklit nicht anzunehmen; er protestiert in Aussprüchen gegen die Hauptform derselben, und das Doppelleben des Mysterienglaubens ist ihm bloß ein Bild seiner eigenen Theorie.

Die Eleaten hatten das beharrende Sein für allein wahr gehalten, Heraklit das Werden. Es kommen jetzt eine Reihe von Männern, welche sowohl ein Sein als das Werden anerkennen, aber beide so verbinden, daß das Seiende die Grundlage des Werdens ist, das Werden selbst bloß eine immer andere Ordnung des Seienden. Hierin stimmen Empedokles, Anaxagoras, Demokrit überein, aber sehr verschieden sind sie darin, wie sie das Seiende und wie sie das Werden aus ihm vorstellen.

Empedokles ist geboren um 500 in Agrigent. Er war Arzt; durch Entwässerung und Absperrung von Winden machte er eine ganze Gegend gesund, er galt daher als Wunderthäter. Daß er sich in den Ätna gestürzt (um ihn zu erforschen), ist Sage. Es gab von ihm zwei Lehrgedichte: *φυσικά*, *καθαρμοί*. Es giebt danach kein eigentliches Entstehen und Vergehen in den Dingen; was die Menschen so nennen, ist bloß Mischung und Trennung des Gemischten, Seiendes muß allem zugrunde liegen. Es giebt

vier solcher Wurzeln aller Dinge: Feuer, Luft, Erde und Wasser (Zeus, Hera, Hades, Nestis). Diese treten bald zusammen, bald treten sie auseinander, und zwar geschieht ihre Vereinigung durch Liebe (φιλότης), ihre Trennung durch Haß (νεῖκος). Diese Vereinigung und Trennung ist unaufhörlich, die Elemente selbst bleiben dabei unverändert. Alles ist immer das Nämliche, ist immer voll und ganz, nur die Mischung und Trennung ist verschieden. Es kommt aber vor, daß die Liebe vorherrscht; dann wird alles eins, es gestaltet sich der Sphäros, die Kugel des Weltalls, ringsum der Ruhe sich freuend, der Streit hat sich an die Grenzen des Sphäros zurückgezogen. Aber der Streit regt sich wieder, die Elemente trennen sich, da eilt die Liebe ihnen nach, um sie teilweise wieder zu vereinigen; es entstehen die unzähligen Geschlechter der Sterblichen. Der Wechsel von Sphäros und Weltbildung ist ein periodischer.

Zahlreich waren bei ihm die Versuche zu Einzelerklärungen. Die organischen Wesen bildeten sich nicht auf einmal, sondern erst ihre Teile, Arm für sich, Kopf für sich u. s. w.; diese vereinigte dann die Liebe. Die Mischung der Knochen hat ein bestimmtes Maß der Elementarstoffe: nämlich vier Teile Feuer, zwei Teile Erde, je einen Wasser und Luft. Das Auge erklärte er als eine Laterne (Licht in einer durchscheinenden Haut). Er wirft die Frage auf, wie es eigentlich komme, daß wir die Dinge erkennen, und antwortet darauf: weil wir selbst sie sind. Das Wasser außer uns erkennen wir durch das Wasser in uns u. s. f., Gleiches mit Gleichem. Das Denken haftet nach Empedokles am Blut, und er nahm Seelenwanderung an.

Von ähnlicher Richtung, aber verschiedener Ausführung, ist Anaxagoras aus Klazomenä, geboren um 500, der lange als Freund des Perikles in Athen lebte, von dort vor der Anklage auf Atheismus entwich und in Lampsakus starb. Von ihm gab es Bücher über die Natur.

Es giebt seiende Dinge, ihre Mischung und Trennung (συγκρίνεσθαι und διακρίνεσθαι) ist, was man Entstehen und Vergehen nennt. Diese Urdinge (χρήματα) oder Ursamen (σπέρματα) sind ewig, unveränderlich, unendlich viele, nicht sinnlich-wahrnehmbar, mannichfach von Qualität (verschieden an Gestalt, Farbe und Luft);

in ihrer Gesamtheit können sie weder vermehrt noch vermindert werden. Jedes sinnlich-wahrnehmbare Ding besteht aus kleinsten, aber nicht notwendig unteilbaren, unter sich überwiegend gleichen Teilen, aus Homöomerien (ὁμοιομερῆ), wie dies Aristoteles nannte, so Wasser aus Wassertropfen, Gold aus Goldkörnern u. s. f.; die Benennung geschieht a potiori.

Ursprünglich waren diese Ursamen alle zusammen, ungeschieden, eins. In Bewegung und die jetzige Ordnung kamen sie durch den Geist (νοῦς). Dieser ist unendlich, von sich aus mächtig, mit nichts vermischt, allein für sich; wäre er mit den Dingen vermischt, so wäre er ihrer nicht mächtig. Er hat alle Erkenntnis (γνώμη) von allem und ist am mächtigsten. Der Geist fing die Bewegung von einem Punkte an, von dort verbreitete sie sich, seine Herumwanderung (περιχώρησις) geht noch immer auf mehreres. Alle Trennungen und Vereinigungen erkannte der Geist, alles, was war, sein wird und ist, ordnete der Geist.

Das überwiegend Gleiche trat zusammen zur Erde unten, zum Äther oben. Luft, Feuer, Wasser, Erde sind nicht Elemente, sondern selbst Zusammensetzungen aus sehr vielen Teilchen. Die erste Gewalt der Bewegung war sehr groß, durch sie wurden Steinmassen von der Erde abgerissen, im Äther glühend geworden sind sie die Sterne und die Sonne (μύδρος διάπυρος); er berief sich auf einen in der Zeit vorgekommenen Herabfall von Meteorsteinen.

Seele und Denkgeist hat er nicht bestimmt unterschieden. Die Sinne nehmen nicht Gleiches durch Gleiches wahr, sondern durch Ungleiches; denn das Gleiche leidet nicht vom Gleichen, das Gleichwarme und Gleichkalte erregt keine Empfindung, durch das Warme erkennen wir das Kalte, durch das Salzwasser das Süßwasser.

Wie kam Anaxagoras auf den Geist als Bewegungsursache der Welt? Nach den Pythagoreern war die Ureins das gestaltende Prinzip, nach Xenophanes war ein göttlicher Geist der höchste, Empedokles hatte geistartige Agentien (Liebe und Haß), getrennt von den materiellen Dingen. Unvorbereitet tritt daher der Gedanke des Anaxagoras nicht auf. Primär ist diesem der Geist Bewegung, sein Erkennen Mittel der Bewegung, der Geist

erkennt alle möglichen Mischungen und Scheidungen und führt sie aus. Plato und Aristoteles haben den Anaxagoras wegen der Geistlehre ungeheuer gerühmt, aber er that ihnen nicht genug damit. Nach ihnen soll der Geist nicht bloß erkennen und bewegen, sondern bewegen nach einem Zweck, d. h. unter den möglichen Ordnungen die jedesmal beste ausführen.

Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus aus Athen. Er nahm eine anfängliche Mischung aller Stoffe an und setzte diese gleich der Luft. Diesem Stoff ist der Geist beigemischt. Aus der Luft wurde dann durch Verdünnung und Verdichtung die geordnete Welt.

Eine dritte Vertretung desselben Grundgedankens, aber in ganz anderer Ausführung, ist die Atomistik von Leucipp und Demokrit. Leucipp war aus Milet oder Elea, er hat zuerst die Atome erdacht, man weiß aber sonst nichts von ihm. Demokrit wird sein Genosse genannt, war aus Abdera, jünger als Anaxagoras und lebte zur Zeit des Peloponnesischen Krieges. Demokrit hatte viele Schriften geschrieben in gehobenem und glänzendem Stil, über Ethisches, Physisches, Mathematisches, Geographie, Meteorologie, Musik, Litteratur, Technik. Am berühmtesten war sein μέγας διάκοσμος. Seine Fragmente sind einer Sichtung bedürftig, weil früh manches auf seinen berühmten Namen erdichtet wurde. Aristoteles bekämpft stets seine Ansichten, aber mit Bewunderung seines vielseitigen wissenschaftlichen Scharfsinns.

Nach Demokrit muß man sich auf die Sinneswahrnehmung gründen von ihr stets ausgehen zur Erklärung der Dinge. Die gewöhnliche Sinneswahrnehmung aber ist dunkel (σκοτίη), er unterschied davon eine echte (γνησίη). Nach seinen Ausführungen ist damit gemeint ein geschärftes, gleichsam mathematisch-sinnliches Wahrnehmen. Das Seiende ist nicht nur vieles, sondern unendlich an Menge, und das Einzelne davon gewöhnlich unsichtbar wegen der Kleinheit seiner Masse. Er berief sich auf die Sonnenstäubchen, diese sind gewöhnlich nicht, unter besonderen Umständen aber wohl sichtbar; in ihnen sah er den Samen (πανσπερμία) der Welt. Diese ersten Größen sind unteilbar, Atome. Die Atome sind nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von einander verschieden; das qualitativ Verschiedene könnte nicht voneinander

leiden, denn das Gleiche wird von dem Gleichen bewegt. Der quantitativen Unterschiede giebt es aber unendlich viele, wie es ja auch unendlich viele Gestalten giebt; darum sind auch die Atome unendlich an Zahl. Der Größe jedes Atoms entspricht sein Gewicht. Es giebt aber nicht bloß Atome, es giebt auch leeren Raum, es giebt somit Volles oder Festes und Leeres, Seiendes und Nichtseiendes, das Nichts existiert so gut wie das Ichts (μηδὲν — δέν). Grund ist, 1) es giebt Bewegung, Bewegung ist aber nicht denkbar ohne leeren Raum. Das Volle kann kein anderes in sich aufnehmen, sonst müßten sich unendlich viele Körper in demselben Raum befinden können. Ist die Stelle a voll und nimmt trotzdem b auf, dann kann sie ebenso gut c, d u. s. w., kurz die ganze Welt in sich aufnehmen, was mit der sinnlichen Wahrnehmung streitet. 2) Läßt sich der leere Raum experimentell beweisen. Ein mit Asche gefülltes Gefäß nimmt fast ebenso viel Wasser in sich auf, als wenn es leer wäre, das kommt von den leeren Räumen zwischen den Ascheteilchen, in diese tritt das Wasser ein. Aus dem leeren Raum und den festen Atomen ergiebt sich die Bewegung von selbst, eine weitere Ursache derselben ist nicht erforderlich. Es giebt nur drei wirkliche Unterschiede des Seienden: Gestalt, Ordnung, Lage (ῥυσμός, διαθιγή, τροπή), sowie *A* verschieden ist von *N* durch Gestalt, *AN* von *NA* durch Ordnung, *Z* von *N* durch Lage. Die Atome thun und leiden untereinander durch Berührung. Treten sie zusammen, so machen sie Entstehen, treten sie auseinander, Vergehen. Alles Wachstum geschieht durch Eintreten fester Teile in noch leere Stellen. Die qualitative Veränderung hängt ab von der Lage und Ordnung. In sich sind die Atome unveränderlich, aus einem wirklichen Eins wird nicht vieles, aus einem wirklichen Vielen nicht Eins, sondern durch Verbindungen (συμπλοκή und περιπλοκή) vollzieht sich das Werden. Alles geschieht dabei nach Grund und Notwendigkeit, Zufall ist eine leere Einbildung der Menschen. Aber hierbei hat statt, daß das Verwandte (quantitativ Ähnliche) sich zum Verwandten findet; das Ähnliche gesellt sich zum Ähnlichen in der leblosen und in der belebten Natur (modern ausgedrückt: Teleologie ist der Naturkausalität eingeordnet als ein besonderer Fall). So hat es nichts Auffallendes mehr, daß sich aus den gleich-

artigen Atomen so verschiedene Dinge gestalten, aus denselben Wörtern setzt sich ja auch eine Tragödie und eine Komödie zusammen.

Den Hergang der Weltbildung dachte sich Demokrit so: viele Körper, mannigfach an Gestalt und Schwere, stürzen im leeren Raum, die leichteren werden dadurch gleichsam zur Seite gestoßen, so entsteht eine Wirbelbewegung (δίνη). Dabei stoßen sie einander, rotieren mannigfach und scheiden sich so, daß Gleiches zu Gleichem kommt. Die zusammenbleibenden bilden einen kugelförmigen Körper. Die Bewegung der Dinge im leeren Raum findet immer statt; daher giebt es sehr mannigfache Welten, ohne Sonne und Mond, und mit größeren als unsere. Manche Welten haben keine Tiere und Pflanzen und überhaupt keine Feuchtigkeit, denn aus der feuchten Erde sind die organischen Wesen hervorgegangen. Einige Welten sind im Wachsen, andere im Vergehen. Wenn zwei Welten aneinander stoßen, so zertrümmern sie. Die Sterne sind glühend wegen ihrer schnellen Bewegung.

Seele und Feuer bestehen aus denselben Atomen, den kugelförmigen, wie sie in den Sonnenstäubchen sichtbar sind. Diese können wegen ihrer Gestalt durch alles hindurchdringen und alles mit in Bewegung ziehen. In allen Dingen ist so viel Seele, als Wärmestoff in ihnen ist. Im Atmen stoßen wir Seelenatome aus und ziehen neue ein; daher dauert das Leben, so lange wir atmen. Die Seelenzustände haften an einzelnen Organen, die Begierden haben ihren Sitz in der Leber, der Zorn im Herzen, das Denken im Gehirn. Die Gesichtsempfindungen entstehen, indem von den sichtbaren Gegenständen sich Ausflüsse ablösen. Diese behalten die Gestalt der Körper, es sind Bilder (εἴδωλα), die sich in der Luft abdrücken, das Auge berühren und von den gleichartigen Atomen in uns aufgefaßt werden. Ähnlich dachte er sich den Vorgang beim Gehör. Nicht alle Eigenschaften der Dinge sind an ihnen selbst so, wie sie uns in der Sinnesempfindung erscheinen. Den Dingen selbst kommen zu: leicht, schwer, hart, weich, überhaupt alle Eigenschaften, die sich aus der Beschaffenheit der Atome und des leeren Raumes erklären lassen, andere sind mindestens mit bestimmt durch das Empfindungsorgan. Warm und kalt z. B. sind nichts an sich, sondern die Umänderung der Gestalt bringt

eine Veränderung in uns hervor, die uns so und so erscheint, wenn sie als gesammelt auftritt; denn das ins kleine Verteilte wird nicht sinnlich wahrgenommen. Beweis dieser Mitbestimmtheit von Eindrücken durch das Organ ist, daß dem einen süß, was dem andern sauer erscheint: ebenso ist es bei Wärme und Kälte, bei Farbe (νόμῳ = konventionell γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, θερμόν, ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν). Das Denken im Unterschied von der bloß sinnlichen Wahrnehmung entsteht, wenn die Seele nach der Bewegung symmetrisch ist; wird sie zu warm oder zu kalt, so tritt Ohnmacht oder Mangel an verständiger Besinnung ein (ἀλλοφρονεῖν).

Das sittliche Ideal ist die Getrostheit (εὐθυμία), die Seele im Gleichgewicht und wie in Meeresstille, von keiner Leidenschaft verwirrt (εὐεστώ). Für den Menschen ist es am besten, wenn er sein Leben mit überwiegender Zufriedenheit und geringem Leid zubringt. Dies erreicht er, wenn er seine Lust nicht an sterblichen, d. h. sinnlichen Vergnügungen im engeren Sinne sucht. Mittelmaß (μετριότης) wird empfohlen; Erkenntnis sehr hochgestellt; man soll aus sich seine Freuden suchen. Unrechtthun macht unglücklicher als Unrechtleiden. Das Vaterland einer guten Seele ist die ganze Welt. Wie Heilkunst die Leiden des Körpers heilt, so nimmt Weisheit die Leidenschaften der Seele. Demokrit hat scharfe, einschneidende Bemerkungen gemacht über die Beobachtungsgabe der Menschen nach außen, ihre geringe Achtsamkeit nach innen.

Einen schlechthin unvergänglichen Gott giebt es nicht, wohl aber die Götter des Volksglaubens, welche er so erklärt: Es giebt Gestaltungen (εἴδωλα), die den Menschen nahen, wohlthätige und übelbringende; diese sind groß und über Menschenwuchs, schwer vergänglich, aber nicht unvergänglich (und natürlich aus Atomen gebildet); sie sagen die Zukunft voraus, wenn sie gesehen werden und Stimmen von sich geben. Die Alten, welche die Vorstellung von denselben erhielten, nannten sie Gott.

Die Atomistik giebt ein äußerst anschauliches Weltbild, mathematisch-sinnlich, auf Erfahrung und mathematisches Vorstellen gegründet; daher ist sie, wenn auch mit Umänderungen, stets wieder-

gekehrt. Daß die Ansicht zunächst so wenig haftete, erklärt sich teils aus der Verwandlung des Qualitativen in nur Quantitatives, in welches sich selbst Aristoteles nicht finden konnte, teils aus der naturalistischen Auffassung der Seele, während gerade Richtungen aufkamen, welche den Unterschied von Denken und Sinnesempfindung, auf den die Eleaten gewiesen hatten, weiter verfolgten.

Feuer!

In Diogenes von Apollonia, einem Zeitgenossen des Anaxagoras, erstand der ältesten Richtung der griechischen Philosophie, dem hylozoistischen Monismus, ein Verteidiger, und zwar ein bewußter, gegen die Vielfachheit der Dinge und den Dualismus. Er hat für das monistische Prinzip denselben Grund, der noch heute demselben untergelegt wird. Es giebt nach ihm keine letzten qualitativen Verschiedenheiten zwischen den Dingen, es muß alles aus einem sein, denn wirklich in letzter Instanz verschiedene Dinge könnten nicht auf einander wirken, nicht sich mischen, nicht eins dem anderen helfen. Keine Pflanze könnte wachsen, kein Tier entstehen, überhaupt nichts werden, wenn es nicht so entstünde, daß es dasselbe ist. Alles muß aus einem sein, damit es Thun und Leiden (Wechselwirkung) unter den Seienden giebt. Was die früheren Monisten so mehr instinktiv als leitenden Grundsatz hatten, ist zuerst bei Diogenes wirklich ausgesprochen. Dies eine ist nach Diogenes die Luft, sie ist der ewige und unsterbliche Körper, sie geht durch alles hindurch, ist in allem und regiert alles. Auch Tiere und Menschen haben ihr Leben durch die Luft; sobald diese sie verläßt, sterben sie. Der Luft muß auch Denken einwohnen; dies wird bewiesen dadurch, daß Maß (quantitative Bestimmungen) in allen Dingen ist, ebenso durch den Wechsel und die Ordnung der Jahreszeiten, überhaupt dadurch, daß alles so schön wie nur thunlich geordnet ist. Das Denken entsteht, indem die Luft mit dem Blut den ganzen Körper durch die Adern einnimmt; er gab daher die erste Anatomie der Adern (bei Aristoteles, Hist. anim., erhalten). Ist die Luft rein und trocken, so ist das Denken am besten; im Schlaf, in Trunkenheit, bei Sättigung ist es geringer. Die Pflanzen dagegen denken ganz und gar nicht, weil sie nicht hohl sind und die Luft nicht aufnehmen.

Im Zeitalter des Perikles hat noch einmal Hippo das

Feuchte zum Urelement gemacht und demgemäß die Seele als Wasser erklärt.

Eine Verbindung der Pythagoreischen Lehre mit Anaxagoras und Demokrit stellt dar Ekphantus, einer der jüngsten Pythagoreer (wahrscheinlich Anfang des 4. Jahrhunderts): die Einheiten sind nach ihm materielle Atome, durch einen leeren Raum getrennt, haben Größe, Gestalt und Vermögen (δύναμις), das Prinzip der Bewegung und Weltordnung aber ist der Geist. Wie er diese Sätze weiter ausgeführt hat, wissen wir aber nicht.

Die Sophistik

ist eine Folge der Verbreitung der bisherigen Philosophien in die Kreise der Gebildeten. Diese Folge war theoretische Skepsis und zugleich Trieb nach einer auf Regeln beruhenden praktischen Bildung. Am stärksten wirkten auf die Geister die eleatische und die heraklitische Philosophie, aus beiden folgerte man jetzt, daß es überhaupt keine Gewißheit gebe; außerdem regten sich Probleme ohne die Kraft der Lösung. Den Mangel theoretischer Gewißheit wollte man ersetzen durch praktische Bildung. Die Sophisten nennen sich Lehrer der Weisheit, Verbreiter der Bildung; sie geben Unterricht in der Kunst der Haus- und Staatsverwaltung, vor allem in der Redekunst, dem großen Mittel öffentlicher Wirksamkeit bei den Griechen. Allein auch die praktischen Gebiete wurden bald von der Skepsis bedroht; ist die Erkenntnis nicht sicher, dann ist es auch das Leben nicht, welches als menschliches ein von Erkennen und Denken durchzogenes schien. Daher die Gefahr der Sophistik, Religion, Staat, Sitte in ihren Fundamenten zu unterwühlen. Diesem Zug von der Philosophie her kamen entgegen die vielen Wirren in der Politik der griechischen Staaten unter einander und die Erschütterungen der Verfassungen im Innern (Zeit des Peloponnesischen Krieges). Ein Hauptmangel war, daß noch keine Logik als Wissenschaft existierte; die Sophisten täuschten gewiß eben so oft sich selbst wie die Massen. Die Beispiele, an denen man sich bildete, scheinen vor allen Zenos Argumentationen gewesen zu sein. Ein Publikum, welches logische Kritik hätte üben können, gab es nicht. Plato und Aristoteles sind in ihrem Urteil über die Sophistik sehr streng,

1) weil die Sophisten Geld nahmen, also die Weisheit zum Erwerb erniedrigten; 2) weil sie meist mehr Rhetoriker über Philosophie waren als Selbstdenker; 3) weil es vielen unter ihnen bloß um den Schein zu thun war. Beide haben den historischen naturgemäßen Ursprung der ganzen Erscheinung nicht genug gewürdigt.

Die philosophisch bedeutendsten Vertreter der Sophistik sind Protagoras und Gorgias. Protagoras war aus Abdera, geboren wahrscheinlich 480, gestorben 411. Er trat zuerst als Lehrer der Weisheit und Tugend auf in vielen Städten Griechenlands. Aus Athen wurde er verbannt wegen Gottlosigkeit kurz vor seinem Tode. Es giebt nach ihm nur individuelle, subjektive Wahrheit. Der einzelne Mensch ist das Maß für alles (*ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων*), d. h. ich darf nicht sagen: etwas ist so, sondern etwas ist für mich so oder in meiner Empfindung so. Er gründete (nach Plato) diesen Subjektivismus auf Heraklits Bewegungslehre: Wahrnehmung habe ich, wenn ich von außen affiziert werde, nur in dieser Affektion ist ein Gegenstand der Wahrnehmung da. Dieses Affizierende und das affizierte Organ sind aber in beständiger Veränderung, also fasse ich wohl meine Empfindung, aber nie den Gegenstand, der ist stets anders und anders. Für die Subjektivität der Wahrnehmungen berief er sich noch auf die Verschiedenheit derselben bei verschiedenen Menschen je nach Verschiedenheit ihres Organs und des Körpers überhaupt; bei demselben Menschen sind die Wahrnehmungen verschieden nach den verschiedenen Lebensaltern, nach Schlaf und Wachen u. s. f. Wie also jemand in der Empfindung affiziert wird, so ist ihm die Sache, das ist ihre Wahrheit, es giebt keine objektive, keine allgemeingültige Wahrheit. Es giebt über jede Sache zwei sich einander widersprechende Behauptungen. Er richtete Angriffe auf die Geometrie: die geometrischen Linien u. s. w. sind Einbildungen; die sinnlich wahrgenommenen Linien decken sich nicht mit den geometrischen, keine sinnliche Linie ist streng genommen grad oder krumm. — Einen Unterschied zwischen den Empfindungen gab er gleichwohl zu: es giebt kranke und gesunde Empfindung, der Arzt verwandelt die erstere in die zweite. So ist es auch im Sittlichen. Die Belehrung, die Bildung macht den schlech-

teren Zustand zu einem besseren. Wer dies durch Belehrung vermag, ist der Weise. Tugend ist, sein Haus gut zu verwalten und in politischen Dingen geschickt zum Handeln und Reden zu sein; von der Beredsamkeit rühmt er, sie vermöge die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*).

Ein Wissen über Existenz oder Nichtexistenz von Göttern lehnte er ab; vieles hindere hier am Wissen, die Dunkelheit der Sache (*ἀδηλότης*) und die Kürze des menschlichen Lebens.

Protagoras hat unzweifelhaft mit richtigem Scharfsinn erkannt, daß zunächst alle Wahrnehmungen subjektiv sind; heutzutage würden wir ihn aber dahin ergänzen, daß es eine Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit in der ewigen Beweglichkeit giebt, welche eine objektive Wahrheit und eine Wahrheit für alle wieder ermöglicht.

Gorgias aus Leontini kam als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen 427. Er war vor allem berühmter Redner (*γοργιάζειν*, *πάρισα*, *ἰσόκωλα*, *ὁμοιοτέλευτα*). Es gab ein philosophisches Buch von ihm über das Nichtseiende oder die Natur. Der Inhalt drehte sich um die Sätze: 1) Es giebt nichts; 2) wenn es etwas giebt, so ist es für den Menschen unerkennbar; 3) wenn es auch für den Menschen erkennbar ist, so ist es einem andern nicht mitteilbar. Der Hauptbeweis für 1) ist: Wäre etwas, so müßte es ein Seiendes sein, und zwar ewig, damit aber unendlich. Um einen Ort zu haben, müßte es in einem anderen sein, das gebe aber zwei Seiende und höbe so die Unendlichkeit auf; hätte es keinen Ort, so wäre es nirgend, wäre es nirgends, so wäre es nichts. Das Seiende kann auch nicht eins sein, sonst hätte es keine Größe und wäre nichts; vieles kann es aber auch nicht sein, denn sonst müßte es viele eins geben, also vielmal nichts, was wieder nichts wäre. Es sind hier Gedanken von Melissos und Zeno verwendet, und auch gegen diese selbst gekehrt. Bedeutender sind die Gedanken unter 2): das Seiende wäre nicht erkennbar. Erkennen ist Denken, Seiendes und Gedachtes (*ὄντα — φρονούμενα*) sind aber verschieden, man kann vieles denken, was nicht ist, einen fliegenden Menschen, einen auf dem Meer laufenden Wagen. Der Irrtum beweist die Verschiedenheit von Seiendem und Gedachtem. M. a. W.: Gorgias fühlt, daß nicht alles Gedachte ein Seiendes ist

und vermißt ein Kriterium, welche Vorstellungen Realität haben, welche nicht; ja Sein und Gedachtwerden sind ihm so verschieden, daß er gar keine Brücke von dem einen zum andern sieht. Hier ist auf Schwierigkeiten hingewiesen, welche von den folgenden Philosophien bearbeitet werden mußten. Bedeutend sind auch die Gedanken des Gorgias unter 3): wäre das Sein erkennbar, wie sollte man es einem andern kundthun? Gedanken sind in mir, wie können sie in einen andern übergehen? Meine Gedanken bleiben in mir, auch wenn ich spreche, sie wandern nicht aus mir aus; die Gedanken des andern von der Sache sind somit andere als meine. Zudem ist die Rede etwas ganz Verschiedenes von der Sache, von der sie handelt; sie kann die Sache dem Hörenden nicht geben. Alle Rede besteht in Tönen und ist für das Ohr, wie kann man nun Farben durch Töne ausdrücken wollen, Farben, die bloß dem Gesicht verständlich sind? Hier liegt das Gefühl zugrunde, daß die Sprache in ihrer Beziehung zum Denken und Wissen durchaus einer Untersuchung bedürfe, daß wirkliche Schwierigkeiten hier zu beseitigen waren.

Eine Entartung der Sophistik ist bereits die Eristik, d. i. die Erfindung von Fangschlüssen zum Disputieren, um Effekt zu machen, auch wenn das Absurdeste behauptet wurde. Ein guter Sinn liegt noch im Hintergrund bei dem Satze: der Mensch kann nicht suchen (forschen, ζητεῖν), weder was er weiß, noch was er nicht weiß; denn was er weiß, würde er nicht suchen, denn er weiß es und bedarf des Suchens nicht; was er nicht weiß, kann er nicht suchen, denn er weiß ja nicht, was er suchen soll. Toll waren aber Schlüsse, wie sie in Platons Euthydem persiflierend aufgeführt werden: Der und der ist noch nicht weise; ihr wollt, daß er nicht unwissend sei und weise werde. Ihr wollt also, daß er nicht mehr sei, was er jetzt ist, also wollt ihr ihn vernichten. — Zwischen allem giebt es ein Mittleres, so zwischen Gut und Übel das Gleichgültige; folglich muß es auch zwischen einem Schuh und einer Hand etwas Mittleres geben, was weder das eine noch das andere ist. — Dieser Hund ist dein, er hat Junge und ist Vater, er vereinigt in sich die Bestimmungen Dein und Vater, also sind diese auch unter sich zu vereinigen: der Hund ist dein Vater, schlägst du ihn, so schlägst du deinen Vater. —

Ein Arzneimittel zu nehmen, wenn es nötig ist, ist gut für den Menschen; es ist also auch gut, recht viel davon zu nehmen, und es wird recht sein, wenn man einen ganzen Wagen voll Nieswurz zerreibt und einem eingiebt.

Viele Sophisten richteten ihre Reflexion besonders auf die sittlichen, rechtlichen und religiösen Vorstellungen; sie thaten das in demselben skeptischen Geiste, und indem sie auf die tierische Welt und die damaligen geschichtlichen Zustände sahen, kamen sie zu sehr zersetzenden Ansichten. Sie erklärten zum Teil das Recht für den Vorteil des Stärkeren; die Natur lehre, daß es gerecht ist, wenn der Stärkere mehr hat (πλέον ἔχειν) als der Schwächere, der Mächtige mehr als der Unmächtige. Dem gegenüber sind die gewöhnlichen Gesetze eine Erfindung der Schwachen und der Menge, um sich dawider zu wahren, sie sind also gegen das Naturrecht. — Kritias erklärte die Religion für die Erfindung kluger Staatsmänner, sie wollten dadurch die Menschen von Gewalt und Unrecht abschrecken, darum machten sie Gott zum Aufseher über die guten und schlechten Thaten. Der allgemeine Ausdruck für diese Ansichten wurde: Recht und Gesetz, wie es unter den Menschen meist herrsche, seien konventionelle Einrichtungen (θέσει), daher auch so wandelbar, sie seien nicht φύσει, nicht von Natur. Aber auch gute Gedanken, obwohl von Plato und Aristoteles verworfen, kamen in dieser Richtung auf; so erklärte Alcidamas, daß Gott alle freigelassen habe (ἀφῆκε), keinen habe die Natur zum Sklaven gemacht.

Es gab, da die Sophistik überhaupt Bildungsstreben war, noch andere Richtungen in ihr. So pflegte unter den älteren Sophisten Hippias aus Elis in Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten, auch in Geschichte. Mit Achtung wird genannt Prodikus von der Insel Kos; berühmt war seine Allegorie Herkules am Scheideweg (bei Xenophon, Mem. II, 1). Nach ihm haben die Alten alles dem Leben Heilsame für Götter gehalten, Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Brot (Demeter), Wein (Dionysos). Auch sprachliche Verdienste haben die Sophisten; Protagoras unterschied zuerst das männliche, weibliche und sächliche (σκεύη) Geschlecht bei den Wörtern und gab Anweisung zum genauen sachgemäßen nichtbildlichen Ausdruck (ὀρθοέπεια); Pro-

dikus unterschied die sinnverwandten Wörter, ist Erfinder der Synonymik.

So anregend aber auch die Sophistik für das griechische Denken nach den verschiedensten Seiten war und so sehr ihre skeptischen Neigungen mit ein Ergebnis der voraufgehenden Philosophien und deren Unfertigkeit war, so mußte sie doch überwunden werden. Aufgaben gegenüber der Sophistik waren, Logik und überhaupt Methode sicherzustellen und eine richtige praktische Bildung zu ermöglichen (Ethik und Politik Zweige der Philosophie von nun an).

Zweite Periode der griechischen Philosophie.

Sie beginnt mit Sokrates, endigt mit der aristotelischen Schule. Ihr Charakteristikum ist bewußte Methode. Diese wird zunächst verwendet zur Sicherstellung der Ethik, dann überhaupt zur Gewinnung objektiven Wissens. Am Schluß derselben ist thatsächlich die Dreiteilung der Philosophie da: Logik, Physik, Ethik, d. h. Methodenlehre ist die Grundlage des Ganzen, diese wird verwendet zur Gewinnung von richtigen Begriffen über Natur und Gott einerseits und solchen über die Aufgabe des Menschen anderseits.

Der Mann, welcher bewußte Methode in die griechische Philosophie einführte, ist Sokrates aus Athen, geb. 470 oder 469, gestorben 399 im Mai, 70 Jahre alt. Sein Vater war Bildhauer, seine Mutter Hebamme, er selbst einige Zeit Bildhauer. Er hat die gewöhnliche attische Jugendbildung erhalten, war auch in Geometrie und Astronomie nicht unbewandert. In der Philosophie war er sein eigenes Werk (αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας), obwohl er frühere Philosophen las. Den Tod erlitt er als „Gegner der Staatsgötter und Verderber der Jugend“, so wurde ausgelegt sein Dämonium (s. u.) und sein Versuch, Selbstdenken zu wecken. Er hat nichts geschrieben. Das philosophische Bild des Sokrates ist zu entnehmen aus Xenophons Memoiren und Platos kleineren Dia-

logen; in den meisten anderen Dialogen ist es nicht der geschichtliche Sokrates, welcher spricht, sondern Plato durch den Mund des Sokrates. Hiernach ist Sokrates mehr eine durch und durch philosophische Persönlichkeit als ein Philosoph von Fach; er hat das Bedürfnis, mit anderen zu entwickeln, erinnernd zum Teil an Lessings beständige Disputation mit dem denkenden Leser, an das Dialektische in Lessing; vergleichbar anderseits auch mit Friedr. Heinr. Jacobi, der ebenfalls sehr anregend in der Philosophie wirkte, ohne selbst viel durchgeführt zu haben, und mit nur wenigen Grundgedanken. Dazu hatte Sokrates etwas Formales in seinem geistigen Wesen: philosophische Methode und ethische Untersuchungen waren ihm Hauptsache. Beides konnte man von ihm annehmen und sich inhaltlich doch sehr von ihm unterscheiden. Dabei war er eine Verstandesnatur, daher mit dem reflektierenden Wissen ihm alles gegeben schien. Seinen Zeitgenossen machte er, da sich dazu noch ein nichtschönes Aussehen gesellte, den Eindruck der Fremdartigkeit, der *ἀτοπία*.

Weisheit ist nach Sokrates bewußte Einsicht, ein Wissen, das Rechenschaft über sich geben kann. An diesem Begriff gemessen, ist das Wissen des Menschen gering. Sokrates nimmt sich selbst nicht aus, er nennt sich weder im großen noch im kleinen weise. Er sucht auch anderen zu zeigen, daß sie in diesem Sinne nichts wissen; so den Dichtern, den Staatsmännern. Diese thun, was sie thun, aus Naturanlage und Begeisterung, nicht aus Weisheit; sie sagen viel Schönes, wissen aber nichts von dem, was sie sagen, d. h. sie können keine Rechenschaft darüber ablegen, durch welche bewußte Methode sie dazu gelangt sind und andere dazu gelangen könnten.

Zuerst soll man bewußte Einsicht über sich selbst gewinnen, nicht so sehr über sich als Einzelnen, vielmehr über sich als Mensch. Erkenne dich selbst, heißt bei Sokrates: studiere die menschliche Natur, Wesen und Art des Menschen und was ihm zu thun gut ist. Ehe man das gethan, hat man zur Naturerkenntnis oder historisch-mythologischen Forschung keine Zeit.

Die Methode des Sokrates ist, allgemeine Definitionen durch Induktion zu suchen. Man soll wissen, was jedes vorkommende Ding ist, z. B. daß ein guter Bürger ist, wer den Nutzen des

Staates nach irgendeiner Seite des staatlichen Lebens direkt mehrt. Diese Definitionen sollen aber nicht nach Willkür aufgestellt werden oder bloß probe- und versuchsweise, sondern durch Induktion gewonnen sein, durch Betrachtung der einzelnen Fälle und Heraushebung des ihnen Gemeinsamen, also durch Betrachtung darüber, wie sich der Bürger bei der Finanzverwaltung, der Kriegsführung, bei diplomatischen Sendungen, Parteispaltungen zeigen muß, um die Prädizierung gut zu erhalten. Diese Methode giebt festes Verstehen, welches zur eigenen Lebensführung und zur Leitung anderer geschickt macht. Thatsächlich umfaßt sie bei Sokrates nicht bloß unsere Induktion, sondern noch mehr unsere Abstraktion (Bildung von Allgemeinbegriffen) und auch die Analogie. Vorwiegend sind Gegenstand der Betrachtung die Fragen des menschlichen Lebens (*περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου* Aristoteles), aber auch z. B. Kunst. Nicht immer bringt es Sokrates zu Resultaten, er bleibt oft selbst schließlich zweifelhaft, indem er andere auf diesen Punkt führt; den Sophisten gegenüber macht er es absichtlich so, das ist seine Ironie, aber auch sonst will er vorzüglich das Denken wecken; hatte er das bis zu einem gewissen Grade gethan, so überließ er es sich selbst, damit es die Sache zu Ende führe.

Sehr individuell ist Sokrates als Verstandesnatur. Das Wissen zieht nach ihm notwendig das Handeln nach sich. Wer z. B. den Begriff der Gerechtigkeit kennt, kann nach ihm gar nicht anders als gerecht sein, das Wissen der Gerechtigkeit hat das Gerechtsein und Gerechtthun zur Folge. Es giebt ja nichts Stärkeres als die Einsicht (*οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως*); es wäre arg (*δεινόν*), wenn, wo das Wissen ist, etwas anderes mächtiger wäre. Das Gute ist daher lehrbar, d. h. die richtigen Begriffe der Tugend müssen erweckt werden, dadurch werden auch die Tugenden selber im Menschen erweckt. Die Lasterhaften sind dies bloß aus Unwissenheit (*οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει*). — Diese Lehre des Sokrates war selbst bei den Griechen mehr individuell; es giebt Naturen, denen alles zu thun leicht fällt, was sie als richtig mit dem Verstande einsehen, aber die wenigsten Menschen sind so. Solchen erscheinen Leidenschaften mehr als geistige Krankheiten, große Verbrechen wie wirkliche Seelenstörungen. Bei den

Griechen und auch bei den Römern klingt die Ansicht öfter durch, aber schon Plato hat diese Ansicht des Sokrates etwas modifiziert, Aristoteles sie ausdrücklich verworfen, jedoch in den Stoikern hat sie fortgelebt.

Nicht verwunderlich ist es nunmehr, daß nach Sokrates das Wissen das einzige Gut ist, die Unwissenheit das einzige Übel, daß die Tugend Wissen ist. Inhaltlich lehrt er über die Tugend wenig oder schließt sich der gewöhnlichen griechischen Praxis an. Man soll wenige Bedürfnisse haben, denn das kommt dem Göttlichen zunächst, dessen Vorzug es ist, nichts zu bedürfen. Man muß seiner sinnlichen Lüste Herr sein (*κρείττω εἶναι τῶν ἡδονῶν*), nur so kann man das Wissen üben und das Gute wählen, vom Schlechten sich fern halten. Die Tugend ist eine, sie besteht ja im Wissen des Guten. Das Gute, Schöne, Nützliche ist dabei eins, es ist verkehrt, sie auseinanderzureißen. Außer dem positiven Recht jedes Staates giebt es ein Naturrecht, das sind die ungeschriebenen Gesetze, die über die ganze Erde verbreitet sind, z. B. Ehrerbietung gegen Eltern, Dankbarkeit gegen Wohlthäter. Dieses Naturrecht stammt von den Göttern; eben weil es überall gleich ist, ist es nicht menschliche Erfindung. Politisch vertrat er etwa die Aristokratie der Intelligenz, die Einsichtigen sollen regieren; daher war ihm die athenische Verfassung nicht recht, wo *οἱ πολλοί*, die unwissende Menge, der Souverän war und oft sogar nach dem Los, dem blinden, verfahren wurde.

Sehr einflußreich ist Sokrates durch seinen Gottesbeweis geworden, welcher die teleologische Naturauffassung Platos und Aristoteles' eingeleitet hat. Was offenbar zweckmäßig ist und zu einem Nutzen eingerichtet, das muß das Werk einer Intelligenz sein. So ist im menschlichen Leibe das Auge zum Sehen, das Ohr zum Hören, die Zunge zum Schmecken, also ist in der Welt eine waltende Intelligenz. Zwar ist Gott nicht sichtbar, aber dafür wird er an seinen Wirkungen erkannt, gleich unserer Seele, die auch nicht sichtbar ist. Gott ist der große Geist; unser Leib ist ein kleiner Teil der Welt, und unser Geist sollte der einzige sein? Die Fürsorge der Götter für die Menschen hebt er sehr hervor: sie zeigt sich in der aufrechten Gestalt, in den Händen, der Rede, dem Genuß der Geschlechtsliebe durch das ganze Leben

hindurch. Die Seele hat Erkenntnis der Götter, Fähigkeit, das Nützliche und Wahre zu erkennen: wunderbar ist der Zusammenklang gerade dieses Leibes und dieser Seele. Wie die Seele den Leib regiert, so kann Gott die ganze Welt regieren. Er nimmt fortwährende Offenbarungen der Götter an in der Mantik des Privat- und Völkerlebens. Bei ihm selbst ist sie innerlich, ein dämonisches (zu ergänzen: Zeichen), eine Stimme, die abmahnt von dem, was er gerade zu thun vorhatte (nicht Gewissen, sondern wie ein Orakel). Er spricht von einzelnen Göttern als Gutes gebenden und daneben von einem Gott, der die ganze Welt ordnet und zusammenhält, in welcher alles Gute und Schöne ist. Er stellt beide unbefangen nebeneinander.

Die Unsterblichkeit der Seele war ihm feste Überzeugung, er vergleicht sie ja mit der Gottheit, sie ist Regent im Leibe wie dieser in der Welt.

Die Schulen der Sokratiker.

Gemeinsam ist ihnen, daß sie Tugend und Wissen zusammen suchen. Dabei treten zwei Punkte besonders hervor: 1) Die Induktion geht aus vom Einzelnen, die Definition enthält ein Allgemeines. Wie verhalten sich nun das Einzelne der Sache und das Allgemeine des Begriffs zu einander? 2) Ist die Tugend ein Wissen, so wird das sicher und wirklich Gewußte auch die Tugend enthalten.

1. Die Cyniker (Fragmente bei Mullach, Vol. II).

Ihr Stifter ist Antisthenes. Der Name stammt vom Gymnasion Kynosarges, wo Antisthenes lehrte. Er schrieb Dialoge; am berühmtesten war davon der Herakles. Nachfolger von ihm waren Diogenes von Sinope, Krates von Theben, Schüler des Diogenes (um 300). Die Richtung erhielt sich aber als eine Art der Lebensführung durch das ganze Altertum.

Nur das Einzelne ist nach Antisthenes und muß daher auch als

solches erfaßt werden. Eigentlich kann daher auch nur eins von einem ausgesagt werden (ἓν ἐφ᾽ ἑνός), Mensch ist Mensch. Nur bei zusammengesetzten Dingen ist eine zusammengesetzte Erklärung anwendbar, z. B. bei Haus. Der Begriff als Definition ist eine bloße Ausdrucksweise, er beruht eigentlich auf einer Vergleichung der Dinge, Silber ist ähnlich wie das Blei (vielleicht weiter: wie Kupfer, Gold u. s. f., und diese Ähnlichkeit sagt aus das Wort Metall). Diesen übertriebenen Nominalismus scheint er besonders Plato gegenüber vertreten zu haben.

Im Ethischen war sein Vorbild die Person des Sokrates. Das höchste Gut ist die Tugend, diese ist eins mit der Einsicht, also lehrbar, und einmal gewonnen unverlierbar. Inhalt dieser Tugend ist die Arbeit, die Mühe (πόνος); Beispiele derselben Herakles, Cyrus. Die aus der Arbeit sich ergebende Lust ist allein erlaubt und ein Gut, sonst muß Wahlspruch sein, lieber wahnsinnig werden als der Lust nachgehen (μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην). Diese Tugend ist ausreichend zur Glückseligkeit, sie macht den Menschen bedürfnislos und frei, sie bedarf nur sokratischer Stärke. Der Weise ist Weltbürger und lebt nach dem Naturrecht. Da sie aber der Einsicht keinen rechten Detailinhalt geben, so entarteten sie teils in subjektive Willkürlichkeit (freie Geschlechtsvermischung), teils in Verachtung aller Bildung und Sitte, nicht bloß des Reichtums, des Ruhmes und vornehmer Geburt.

Die Einheit Gottes hob Antisthenes gegen die Vielheit der Mythologie polemisch hervor. Gott gleicht keinem Ding, also kann ihn auch niemand aus einem Bilde erkennen; Tugend ist allein der wahre Gottesdienst.

2. Die Cyrenaiker (Fragmente bei Mullach, Vol. II).

Sie sind genannt nach Aristipp von Cyrene, ihrem Stifter, der oft am Hofe des älteren oder des jüngeren Dionys oder beider lebte. Er schrieb Dialoge. Hauptvertreter seiner Schule sind seine Tochter Arete, der jüngere (Enkel) Aristipp, Theodor der Atheist, Hegesias, Annikeris (der Jüngere). Die Schule zog sich hin bis ins 3. Jahrhundert v. Chr.

Das einzige Gewisse sind die sinnlichen Affektionen (πάθη), sie sind als solche untrüglich, z. B. die (Einzel) Empfindung

Weiß und Süß. Dagegen die Ursachen der Affektionen sind nicht erfaßbar und nicht unwiderleglich; ob auch die Ursache der Empfindung weiß oder süß sei, ist nicht möglich zu beweisen, weil auch abweichende Erscheinungen vorkommen. Jeder hat seine eigene Empfindung; gemeinsam sind nur die Namen.

Nur die gegenwärtige Empfindung ist uns gewiß, nur die Gegenwart unser, die Vergangenheit ist unwiderbringlich fort. Zu dem wahrhaft Reellen und Gewußten an der Empfindung gehört Lust und Schmerz. Weil aus der Sinnesempfindung stammend, hat die Lust auch lauter sinnliche Merkmale. Lust ist eine glatte Bewegung (λεία κίνησις), Unlust eine rauhe. Die glatte Bewegung, die zur Empfindung kommt, ist das, wonach wir streben (τέλος). Beweis ist, daß wir von früh an die Lust suchen und in ihr die Befriedigung finden. Dies erstrebte Gut ist aber die momentane Lust (ἡδυπάθεια μονόχρονος); Vergangenheit und Zukunft sind ja nicht uns. Die bloße Schmerzlosigkeit ist keine Lust. Unmittelbar stammt die Lust nur aus körperlicher Empfindung, die geistige ist nur etwas Hinzukommendes. Die einzigen reellen Unterschiede der Lust sind der Grad ihrer Stärke und Dauer. Ob die Ursache der Lust nach gewöhnlicher Meinung löblich oder schändlich sei, macht keinen Unterschied; denn Recht und Sitte sind bloß konventionell, nicht von Natur, obwohl der Weise die (jedesmaligen) Gesetze befolgt wegen der Strafen. Erkenntnis ist gut, weil sie zu Folgen führt, welche Lust in sich tragen; sie macht auch den Weisen von allen Einbildungen frei, z. B. von Neid, Verliebtsein, Aberglauben.

Das Ideal Aristipps ist freies, von Erkenntnis geleitetes Ergreifen des jedesmal erreichbaren Genusses; daher auch Geisteskraft im Entsagen und Entbehren hiermit verbunden war, wie er denn seinem Sklaven, der unter dem aus dem Schiffbruch geretteten Goldklumpen in der afrikanischen Hitze stöhnte, weil ihm dies zu sehen unangenehm war, geboten haben soll, denselben wegzuwerfen. Sein Wahlspruch war: die Lust nehmen, aber stets Herr über sie bleiben (τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι). Dabei war seine Persönlichkeit den Alten durch seine Weltbildung und vielseitige Gewandtheit offenbar anziehend. Etwas von dieser Art ist in der Neuzeit in Friedr. Schlegels Standpunkt

der Ironie des Ich wieder dagewesen. Sokratiker ist Aristipp nur im formalen Sinne, etwa der Induktion und gewissermaßen durch den Schluß, der bei ihm zugrunde liegt: Tugend und Wissen sind eins, das reellste Wissen ist die Lust (ob uns etwas angenehm oder unangenehm ist, ist uns nie zweifelhaft), also ist die Tugend Lust.

Die Schule nach Aristipp und seinen ersten Nachfolgern schwankte nicht darüber, daß die Lust das höchste Gut (τέλος) sei, aber über die Arten der Lust. Theodor der Atheist (ὁ ἄθεος) lebte um 300. Nach ihm ist das Ziel Freudigkeit als bleibender Zustand unseres Geistes, welche erlangt wird durch Einsicht und richtiges Thun, während die momentane Lust zwischen Gut und Übel steht. Jenes Glück beruht ganz in dem Weisen als solchem, er braucht keine Freunde, kein Vaterland, setzt sich über alle Gesetze hinweg, wenn es angeht (ἐν καιρῷ), stiehlt, bricht die Ehe, beraubt die Tempel, treibt offen und ohne Scheu Päderastie; denn nur um die Thoren im Zaum zu halten ist die Meinung erfunden worden, alles das sei eine Schande.

Hegesias, unter Ptolemäus Lagi, ist der antike Pessimist. Glückseligkeit ist nach ihm unmöglich: 1) der Leib ist vielen Leiden ausgesetzt, alle diese empfindet die Seele mit, so daß sie als solche mit ihrer Einsicht wenig zur Lust vermag; 2) Lust und Unlust sind nichts von Natur (d. h. es giebt nichts, was immer Lust oder Unlust machte), das Seltene oder Neue macht Lust; sobald wir satt davon sind, entsteht Unlust. Armut und Reichtum, Freiheit und Sklaverei, edle und unedle Geburt, Ruhm und Schande sind alles eins im Verhältnis zur Lust. Nach alle dem ist dem Verständigen das Leben gleichgültig. Die Gleichgültigkeit ist das zu erstrebende Ziel, dem Gleichgültigen ist es erreichbar, nicht mit Beschwerde und Schmerz zu leben. Er schrieb eine Schrift, worin einer, es nicht mehr im Leben aushaltend, sich durch Hunger tötete (Ἀποκαρτερῶν).

Nach Annikeris, der schon in den Zeiten Epikurs lebte, ist das Ziel wieder die aus den einzelnen Handlungen resultierende Lust, die bloße Abwesenheit des Schmerzes, womit sich Epikur begnügte, wäre der Zustand eines Toten. Zur Lust gehört aber auch unser Wohlwollen gegen andere. Dankbarkeit, Freundschaft,

Ehrfurcht gegen die Eltern, Dienste für das Vaterland sind Quellen der Lust, selbst wenn wir Unannehmlichkeiten dabei übernehmen; der Grund, warum wir das thun, ist aber immer die Lust. Jenes Ziel wird erreicht durch Einsicht und Gewöhnung (ἀνεθίζεσθαι). Die Einsicht für sich ist nicht stark genug, um fest in sich (θαρρῆσαι) und gegen die verbreitete Meinung gewappnet zu sein.

Die cyrenaische Schule ist bemerkenswert, weil in ihr die verschiedenen Individualitäten der sinnlichen Lust an sich und in Kombination mit den übrigen Seiten des geistigen Lebens sich sehr getreu ausgedrückt haben.

3. **Die megarische Schule.** (Litteratur: **Deycks, de Megaricorum doctrina 1827, Mallet, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie 1845.**)

Sie führt den Namen von Euklides von Megara, einem Schüler des Sokrates. Dem Inhalt nach ist sie eine Verschmelzung eleatischer Lehren mit der sokratischen Ethik. Die Schule zog sich bis in die Zeiten der Stoiker hinüber, streitend, wie einst die Eleaten, gegen die gewöhnliche Meinung und gegen das platonische, aristotelische und stoische System.

Das (eleatische) Eine ist das Gute, es wird nur mit vielen Namen genannt: Einsicht, Gott, Vernunft u. s. w. Das Gegenteil des Guten, das Böse, ist das Nichtseiende, es existiert nicht.

Die Begriffe als Artbegriffe unterschieden sie von den sinnlichen Dingen, aber eine Ideenlehre im Sinne Platos war das nicht, sondern es diente ihnen, gleich den Eleaten, den Widerstreit von Denken und Sinneswahrnehmung hervorzuheben. Z. B. verschieden sind Dinge, deren Begriff verschieden ist, und das Verschiedene ist von einander getrennt. Sokrates als gebildet ist dem Begriff nach verschieden von Sokrates als weißfarbig, folglich ist Sokrates von sich selbst getrennt. Und da sich Ähnliches bei jedem Menschen findet, so muß jeder einzelne Mensch von sich selbst getrennt sein. Überhaupt führen nach ihnen die Verbindungen der Begriffe in Wissenschaft und Leben zu lauter Undenkbarkeiten. Diese polemische Richtung bildeten sie mit Vorliebe aus, sie erhielten davon den Namen Eristiker und Dialektiker

(Disputierer). Sehr berühmt waren bei den Alten die Fangschlüsse, welche auf Eubulides zurückgeführt wurden. Man kann sie nach dem, was sie beweisen sollen, etwa in diese Ordnung bringen. 1) Der Satz der Identität gilt nicht ausnahmslos. Dies zeigte a. der Lügner (*Ψευδόμενος*): ist es eine Lüge, wenn man lügt und dabei sagt, daß man lügt (cum mentior et mentiri me dico, mentior an verum dico)? Theophrast hat drei, Chrysipp zwölf Bücher über die Auflösung dieses Fangschlusses geschrieben, der Koer Philetas ist infolge der vergeblichen Anstrengungen zu seiner Lösung gestorben. Dasselbe bewies b. der Verhüllte (*ὁ ἐγκεκαλυμμένος*). Kennst du diesen Verhüllten? Nein. Er ist aber dein Vater, den du kennst. Also kennst du deinen Vater und kennst ihn nicht. Auch so: Kennst du ihn jetzt, nachdem die Verhüllung abgenommen ist? Ja. Denselben also kennst du und kennst du nicht.

2) Sowohl verneinende als bejahende Verbindung von Begriffen führt zu Mißlichem: Was man zuerst gehabt hat und später nicht mehr hat, hat man verloren. Wem von zehn Würfeln einer weggekommen ist, hat zuerst zehn gehabt und hat später nicht mehr zehn, also hat dieser zehn Würfel verloren. Dazu ist die Kehrseite der Gehörnte (cornutus, *ὁ κερατίνης*): Was du nicht verloren hast, hast du noch; Hörner hast du nicht verloren, also ꝛc.

3) Im Gebiete der Sinne giebt es keine feste, abgegränzte Erkenntnis. Dies bewies der Sorites, d. h. die Frage: wieviel Getreidekörner machen einen Haufen? 2 nicht, also auch 3 nicht, denn es ist bloß 1 mehr als 2; dann aber auch 4 nicht und sofort. Oder auch: 2 ist wenig, also auch 3 als 2 + 1, also auch 4 und sofort bis 10, also ist 10 wenig. Dasselbe sollte der Kahlkopf (*ὁ φαλακρός*) zeigen: wie viel Haare müssen von einem Kopfe ausgerissen werden, damit es ein Kahlkopf sei? Sie wendeten dies auch noch weiter so: 1 Tropfen thut keine Wirkung, also auch 2 nicht, also auch 3 nicht u. s. f.

5) Die Bewegung wurde neu bestritten von Diodorus Kronus; er nahm dabei auf die Lehre von letzten unteilbaren Bestandteilen Rücksicht. Das Bewegte als unteilbar nimmt einen unteilbaren Raum ein, es kann sich also in diesem nicht bewegen,

denn es füllt ihn ganz aus, und zur Bewegung brauchte es freien Platz. Es kann sich aber auch in dem Raum nicht bewegen, wo es nicht ist; denn es müßte in ihm sein entgegen der Voraussetzung, nach der es in seinem eigenen Raume ist.

5) Auch die reale Möglichkeit bestritten sie: möglich ist etwas nur, wenn es wirklich ist (δύναται ὅταν ἐνεργῇ); wenn es nicht wirklich ist, ist es auch nicht möglich. Wer nicht baut, kann nicht bauen; der Bauende, wenn er baut, kann bauen. Diodorus präcisierte so: möglich ist, was entweder stattfindet oder stattfinden wird; nichts ist möglich, was weder wirklich ist noch wirklich sein wird.

Aus dem Satz, daß das Böse ein Nichtseiendes sei, scheint Stilpo, der auch Schüler des Diogenes gewesen war, als Folgerung seinen Ausspruch gezogen zu haben: der Weise darf das Übel nicht einmal empfinden.

4) Die Eretrier.

Sie sind von Phädon in Elis gestiftet, von Menedemus nach Eretria verpflanzt worden. Sie scheinen ähnliche Lehren wie die Megariker gehabt zu haben. Nach Menedemus ist die Tugend eine und hat viele Namen; Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit sind dasselbe, nur verschieden wie Sterblicher und Mensch. Es giebt keine allgemeinen Eigenschaften; die Eigenschaften sind immer nur an den einzelnen und den zusammengesetzten Dingen. Man kann nur jedes von sich aussagen, sogar das verneinende Urteil muß daher verworfen werden.

Plato.

Er war aus vornehmem Geschlecht, väterlicherseits abstammend von Kodrus, mütterlicherseits von Solon. Geboren ist er 427 oder 428 am 7. Thargelion (Ende Mai). Auf alle Fälle erhielt er eine sorgsame und vielseitige Bildung. Seinen ersten philosophischen Unterricht hat er von Kratylus, einem Herakliteer (mit der Wendung des Protagoras) erhalten. Im 20. Lebensjahre wurde er mit Sokrates bekannt; vorher fallen Versuche in gymnastischen Kampfspielen und in verschiedenen Gattungen der Dichtkunst. Eine Stellung im athenischen Staat hat er nie gesucht;

er war wie Sokrates für Aristokratie der Intelligenz und hielt somit das damalige athenische Staatswesen für durchaus verfehlt und unheilbar. So lebte er meist ganz der Wissenschaft. Nach Sokrates' Tod begab er sich nach Megara zu Euklides. Von da machte er eine Reise nach Ägypten, Kyrene; Theodor von Kyrene soll ihn gründlicher in die Mathematik eingeführt haben. Später machte er (wahrscheinlich wieder von Athen aus) eine Reise nach Unteritalien (Großgriechenland) und Sicilien, wohl um die Pythagoreer kennen zu lernen (Archytas). Durch Dion wurde er mit Dionys dem Älteren bekannt; wahrscheinlich wurde er dabei als Kriegsgefangener verkauft wegen seiner Bemerkungen über jenen, aber losgekauft. Nach 387 eröffnete er eine Schule in Athen im Gymnasium des Akademos, dann in seinem benachbarten Garten. 367 unternahm er eine nochmalige Reise nach Sicilien zu Dionys dem Jüngeren, wohl in der Hoffnung, einen philosophischen Fürsten für eine philosophische Staatseinrichtung an ihm zu finden. Eine dritte Reise dahin hatte den Zweck, Dion mit Dionys auszusöhnen. Gestorben ist Plato 347, 80 oder 81 Jahre alt. 50 Jahr Schriftsteller

Platos Vortrag in der Akademie war wahrscheinlich dialogisch, aber auch abwechselnd mit zusammenhängenden Vorträgen; letzter Art scheinen die von Aristoteles erwähnten über das Gute gewesen zu sein. Seine Schriften sind alle dialogisch; die Absicht dieser Form war bei ihm, den Leser ins Mitdenken und Mitdisputieren hereinzuziehen, also Erregung der Selbstthätigkeit.

Manche der überlieferten Schriften sind unzweifelhaft unecht, auch in den jetzigen Ausgaben so bezeichnet (z. B. bei K. Friedr. Hermann — Wohlrab, bei Schanz). Die Briefe sind wahrscheinlich auch unecht, wenngleich alt. Wichtig für Echtheit ist Aristoteles; er erwähnt unzweifelhaft als platonisch Timäus, Staat, Gesetze, Phädo, Gastmahl, Phädrus, Gorgias, Meno, Hippias minor, wahrscheinlich auch Theätet, Philebus, Sophistes und einige andere. Beachtenswert ist, daß er die Gesetze kurzweg als platonisch anführt, obwohl sie erst aus Platos Nachlaß herausgegeben sind und uns eine fremde Hand hier und da sichtbar scheint; was seinem Hauptinhalt und seiner Hauptform nach platonisch war, das genügte Aristoteles' kritischen Ansprüchen. Von den Dialogen aus,

welche Aristoteles unzweifelhaft bezeugt, ist die Echtheit der meisten überlieferten Schriften Platos zu erweisen. Da Plato in allen seinen Schriften die Sachen immer wieder von neuem vornimmt, in beständigem Suchen und Entwickeln begriffen war, so sind Verschiedenheiten der Auffassungen auch unter den echten Schriften nicht ausgeschlossen.

Von den Dialogen erscheint zunächst jeder für sich, wie ein eigenes Werk. Gleichwohl ist zuweilen eine Zusammengehörigkeit mehrerer angedeutet: der Schluß des Theätet weist auf den Sophistes, der Sophistes auf den Politikus; Staat und Timäus gehören nach einander. Schon im Altertum stellte man sie daher gruppenweise zusammen: Aristophanes von Byzanz, der alexandrinische Grammatiker (ca. 200) ordnete sie teilweise in Trilogieen, Thrasyllus, in den Zeiten des Tiberius, in Tetralogieen. In der Neuzeit hat man zum Teil ganz entgegengesetzte Ansichten über die Reihenfolge aufgestellt. Nach Schleiermacher in seiner Übersetzung des Plato war Platos Philosophie frühe fertig. Bei den lehrhaften Dialogen verfolgte er einen didaktischen Zweck. Die erste, elementare, Reihe enthält die Keime der Dialektik und Ideenlehre in dramatisch-mimischer Darstellung. Die zweite Reihe, die indirekt dialektische, entwickelt die Keime durch Untersuchungen über den Unterschied von gemeiner und philosophischer Erkenntnis, von Vorstellung und Wissen. Die dritte Reihe ist konstruktiv, in ihr werden die Ergebnisse zu objektiv wissenschaftlicher Darstellung zusammengefaßt. Dazwischen schieben sich Gelegenheitsschriften, wie Apologie, Kriton. Nach K. Friedr. Hermann dagegen (Geschichte und System der platonischen Philosophie) stellt die ermittelbare chronologische Reihenfolge der Dialoge Platons geistige Entwickelung dar, welche drei Perioden hat. In der ersten steht Plato auf dem xenophontischen Standpunkt der Auffassung des Sokrates, es fehlen Dialektik und Ideenlehre. Die zweite Periode ist megarisch; die dritte ist die der Reife. Eine solche genetische Entwickelung nehmen auch an Steinhart (in den Einleitungen zu Müllers Übersetzung der Werke Platos) und Susemihl (die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie), welcher aber mehr eine vermittelnde Stellung einnimmt. Grote (Plato und die anderen Genossen des Sokrates) statuiert keine

absichtliche Beziehung eines Dialogs auf den anderen, jeder Dialog giebt nach ihm den Zustand, wie Platos Denken in der Zeit seiner Abfassung war. Andere haben noch andere Gesichtspunkte gesucht, zum Teil sehr künstlich. Indes läßt sich keine von diesen Ansichten ganz durchführen. Auch die jetzt versuchte Statistik des Sprachgebrauchs hat noch keine sicheren Resultate ergeben. Aristoteles hat über Platos philosophische Entwickelung kurz bemerkt: Plato lernte von Kratylus, daß alles Sinnliche in beständigem Fließen sei und es somit kein Wissen, kein festes und bleibendes, davon gebe. Diese Ansicht behielt er später beständig bei. Von Sokrates lernte er dann das Allgemeine und die Begriffe; diese stellten ein Festes und Bleibendes dar, also, schloß er, können sie sich nicht eigentlich auf die Sinnesdinge beziehen, sondern auf andere Realitäten fester und bleibender Art, auf die außersinnlichen Ideen, von welchen nur Abbilder in den Sinnesdingen erscheinen. Dazu tritt am Ende seines Lebens eine pythagorisierende Richtung. Es sind somit nach Aristoteles allerdings die Grundgedanken Platos früh fertig gewesen, aber eine Entwickelung hat doch noch stattgefunden, von der aber in den Dialogen nur Spuren vorliegen.

Beim ersten Studium Platos empfiehlt sich der Gang: aus Phädrus, Gastmahl, Menon, Phädon lernt man Dialektik und Ideenlehre. Der Staat giebt dann die Auffassung von Gott, Mensch, sittlichem Leben, der Timäus die der Natur. Zur Vertiefung und Ergänzung dienen Theätet, Sophist, Philebus. Nachher, aber nicht immer von Anfang an, sind auch alle anderen Dialoge interessant, selbst die sog. mehr sokratischen.

Philosophie ist Erwerbung der Wissenschaft; der Mensch ist nicht weise, das ist nur Gott, der Mensch ist höchstens ein Freund der Weisheit, trägt Verlangen danach. *Es ist daher bei Plato seinen eigenen Erklärungen nach kein System, kein vollständiges und allseitiges Wissen zu erwarten.* Der Anfang der Philosophie ist die (theoretische) Verwunderung, das *θαυμάζειν*. Philosophie ist das größte Bildungsmittel (*μουσική*).

Das Mittel zur Philosophie ist die Dialektik, das Fragen und Antworten, äußerlich und innerlich, aber als Bestreben Rechen-

schaft zu geben über das Erkennen und seine Gegenstände, um so zum wahren Wissen durchzudringen. Die Dialektik hat auch die obersten Begriffe der Naturlehre und Sittenlehre festzustellen, ehe diese selbständig, aber immer mit Hilfe der Dialektik entwickelt werden können. Die Dialektik ist so das Übergreifende, die Lehre vom Wissen und seinen Hauptgegenständen; aus ihr zweigen sich ab Ethik und in deren Interesse gleichsam (Timäus nach Staat) Physik. Eine Ergänzung der Dialektik bei Plato ist das Mythische und zwar mit innerer Notwendigkeit. Die höchste Erkenntnis bei Plato ist ein ungefähres sich Wiedererinnern an das einst Geschaute, Geschautes aber wird erzählt und als ungefähr märchenartig.

Was ist aber das Wissen, das die Philosophie sucht? Es ist 1) nicht beschränkt auf Wahrnehmungen und Empfindungen. Die Empfindungen sind wegen des stetigen Flusses der Sinnesdinge, d. h. der beständigen Bewegung und Veränderung derselben selber fließend, ungenau, in einander übergehend, nicht stichhaltend. Die Sinne geben somit keine feste, deutliche und genaue (*ἀκριβές*, *σαφές*) Erkenntnis; sich ihnen hingeben erregt der Seele Schwindel statt des ruhigen Zustandes wissenschaftlicher Betrachtung. 2) Höher als die bloßen Empfindungen steht das vergleichende Vorstellen (*δοξάζειν*). Es findet sich nämlich Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Einerleiheit, Verschiedenheit zwischen den einzelnen Sinneswahrnehmungen; das Innewerden derselben liegt nicht in der Sinneswahrnehmung als solcher, es muß der Seele zugeschrieben werden, die ein eigenes Vermögen der Betrachtung und Vergleichung ausübt. Die richtige Meinung (*δόξα*) ist die Verknüpfung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung. Die richtigen Vorstellungen sind für Technik und das gewöhnliche Leben sehr wichtig. Aber sie sind noch nicht das Wissen, auch die richtige Vorstellung mit Rede oder Verdeutlichung (*δόξα ἀληθής μετὰ λόγου*) ist dies noch nicht; denn für das Wissen wird verlangt die Begründung durch Ursache (*αἰτίας λογισμός*) und Vernunfteinsicht (*νοῦς*). 3) Aber die Ursachen der Physiker (Phaedo c. XLV ff.) sind nicht klar und deutlich (*σαφής*, *ἐναργής*). Klar wäre Wachsen, wenn Fleisch zu Fleisch, Knochen zu Knochen hinzuträte, statt dessen lassen diese Knochen aus nicht-Knochen, Fleisch aus nicht-Fleisch werden;

dies ist ganz undeutlich. Klar und deutlich ist dagegen alles, was nach Art unseres höheren Geisteslebens gedacht wird; denn dieses erfassen wir unmittelbar als eine Ursache und als nach Zweckbegriffen wirkend. Das Ergebnis dieser Betrachtungen von 1—3 ist: das Wissen muß bleibend, fest, in seinen Gründen klar und evident sein. Dies ist weder die Empfindung an sich noch das die Empfindungen vergleichende und auf sie sich beziehende Vorstellen, also ist weder Empfindung noch richtige Vorstellung das wahre Wissen. 4) Muß dies wahre Wissen auf ein Sein gehen, das liegt in seinem Begriff, es sucht das Seiende, das ὄν. Als bleibend und fest geht es auf ein festes Sein. Dies wahre Sein braucht man aber nicht nach Art der Eleaten als eins zu denken, das Seiende kann ein Vieles sein, ähnlich unter sich und verschieden. Denn um die Mannigfaltigkeit des Scheins auch nur denkbar zu machen, muß eine Mehrheit des Seienden angenommen werden. Wenn die Eleaten sagen, das Seiende ist eins, so unterscheiden sie damit Sein und Eins, Subjekt und Prädikat, es ist auch bei ihnen nicht alles in einem und einfachen Gedanken ausgelöscht; ihre Ausführungen führen sie wieder zu einem Vielen. Das Seiende muß leiden können, bewegt werden oder ein Werden haben, es soll ja erkannt werden. Es giebt ein relatives Nichtsein, welches dem Seienden zukommt. Dies ist die Verschiedenheit des Seienden; diese kommt davon, daß das Seiende nicht bloß an sich, sondern auch an der Verschiedenheit teil hat: Bewegung ist Bewegung, Bewegung ist nicht Ruhe. Es muß eine Gemeinschaft der Begriffe unter einander geben; dies erfordert die Möglichkeit der Rede, erst durch Hauptwort und Zeitwort (ὄνομα, ῥῆμα) zusammen, von denen jenes das Seiende, dieses die Handlungen bezeichnet, wird ein Reden (λέγειν) als das Abbild des Zusammenpassens und Nichtzusammenpassens der Dinge (Sophistes). Diese vielen Seienden sind nach Analogie unseres höheren Geisteslebens zu denken; dieses ist ihnen ähnlich, und darum können sie überhaupt von uns erkannt werden.

Direkte Einzelbeweise für die wahrhaft Seienden, die Ideen, aus den Dialogen sind: 1) das wahre Wissen, z. B. das mathematische (Menon) entwickelt das Denken aus sich selbst, es ist ihm nichts Fremdes; die Seele wird nur angeregt, das Wissen,

das sie hat, auszubilden. Also hat die Seele einmal früher geschaut, was sie hier lernt: Lernen ist sich wiedererinnern (ἀνάμνησις). 2) Bei der Vergleichung der sinnlichen Wahrnehmungen unter einander und der Reproduktion derselben liegt das Bewußtsein von leitenden, sich selbst gleichen Begriffen zugrunde, wie die Begriffe Gleich, Verschieden, Ähnlich, Schön, Gut, Recht, Fromm. Zwei sinnliche Dinge sind gleich, aber sie sind nicht die Gleichheit selbst (αὐτὸ τὸ ἴσον). Durch das Gleiche werden wir erinnert an die Idee der Gleichheit, wir haben diese also gewußt, ehe wir gleiche Sinnesdinge sahen. Aus der Erfahrung haben wir die Idee nicht; denn die bietet nur Beispiele, welche sich der Idee nähern, nie diese selbst. Also haben wir die subjektiven Ideen gelernt durch Anschauen der objektiven Ideen in deren Welt vor unserm irdischen Dasein.

Beweise aus den Bruchstücken der aristotelischen Bücher „von den Ideen" aus mündlichen Vorträgen sind: 1) Der Gegenstand der Wissenschaft ist bestimmt, die Einzeldinge sind unendlich und unbestimmt, also sind die Einzeldinge nicht der Gegenstand der Wissenschaft. Dieser ist vielmehr die Idee als verschieden von den Einzeldingen (τὸ ἓν παρὰ τὰ πολλά). Die Geometrie handelt daher von der Idee des Gleichen und Meßbaren, nicht von dem und jenem einzelnen Gleichen und Meßbaren. Die Arzneiwissenschaft geht auf die Gesundheit überhaupt, nicht auf diese und jene. 2) Wenn wir z. B. Thier denken, so denken wir etwas Seiendes, aber nichts von den Einzeldingen; unser Gedanke ist von dem Sein der Einzeldinge unabhängig, auch wenn diese untergingen, bliebe der nämliche Gedanke; also ist das Sein, worauf er geht, nicht das der Einzeldinge, sondern der Idee.

Was aber tragen die Sinnesdinge für Erkenntnis der Ideen aus? sie geben Veranlassung durch Ähnlichkeit unter sich Allgemeinbegriffe zu bilden, die an die Ideen als ihre realen Muster erinnern. Diese realen Ideen sind zunächst das objektivierte und idealisierte Allgemeine, die Art- und Gattungsbegriffe, jeder als Einheit gefaßt, z. B. Mensch, Tisch, Ruhebett, Hauptwort, Einheit, Vielheit, Zahl, Größe, Gesundheit, Stärke. Allen diesen allgemeinen Begriffen liegt je eine Idee zugrunde. Ob es Ideen von Einzel-

wesen giebt, ist nicht deutlich. Dagegen giebt es nicht wohl Ideen von Haar, Kot, zerrissenen Lappen; doch läßt sich, meint Plato, vielleicht auch von solchen Dingen eine begriffliche Bestimmtheit finden, die zur Annahme einer Idee führen kann.

Die Ideen sind nicht Sinnesdinge, folglich unkörperlich, unveränderlich, für sich bestehend, wahrhaft seiend, ewige Wesenheiten (*αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ ὄντως ὄν, ἀίδιαι οὐσίαι*). Es kommt ihnen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zu; es dünkt ihm arg, dies zu leugnen, und wegen der Gemeinschaft, die wir mit der Ideenwelt im Erkennen haben, hält er die Annahme für notwendig. Gefordert ist sie (aus seinem Begriff von Wissen) für die Ursachlichkeit der Ideen.

Das Verhältnis der Sinnesdinge zu den Ideen wird bezeichnet als Teilhaben, Nachahmung, Ähnlichkeit (*μέθεξις, μίμησις, ὁμοίωσις*). Woher kommen die Ähnlichkeiten der Sinnesdinge, die zur Bildung von Art- und Gattungsbegriffen hinleiten? In Platos Geist war die Antwort: von der Teilnahme dieser Dinge an derselben Idee. Die Idee ist Musterbild (*παράδειγμα*), die Einzeldinge sind Abbilder (*ὁμοιώματα, εἴδωλα*). Es hat Gemeinschaft (*κοινωνία*) statt zwischen Idee und Einzelding; ein Gegenstand ist schön dadurch, daß er teilhat an der Idealschönheit, oder daß eine Anwesenheit (*παρουσία*) der Idealschönheit in dem Gegenstand gewissermaßen statt hat. Plato ist sich bewußt, daß alle nähere Vorstellung über diesen wichtigen Punkt fehlt, aber er hält die Antwort fest als die einzig klare und deutliche: das Schöne ist schön durch die Schönheit. Jede Erklärung, die das Schöne u. s. w. erklären wolle aus Nicht-schönem u. s. w., verwirft er als ganz unverständlich.

Die Methode der dialektischen Auffindung und Behandlung der Ideen ist die Definition und die Einteilung (*συναγωγή* und *διαίρεσις*); jene zieht das Viele in Eins zusammen, diese zerlegt die Gattungsbegriffe in Artbegriffe. In beiden stellen sich die Gegensätze von Einheit und Vielheit (*ἓν—πολλά*) in ihren Beziehungen dar. Er hat Vorliebe für die Zweiteilung und empfiehlt daher die hypothetisch-dialektische Methode: das Seiende ist eins oder nicht eins, mit Folgerungen aus jenem, dann aus diesem und auf Grund davon Entscheidung der Alternative.

Die verschiedenen Stufen der Erkenntnis sind nunmehr: Vermutung (εἰκασία), Meinung (πίστις), Verstand (διάνοια), Vernunft. Die Vermutung bezieht sich auf die Schatten und Spiegelbilder der Sinnesdinge (Sonne im Wasser u. ä.), die Meinung auf die Sinnesdinge selbst (die Gegenstände der δόξα), der Verstand auf die Mathematik, welche reine Formen betrachtet und so ein Mittelglied zwischen der Erfahrungswelt und den Ideen bildet, die Vernunft ist das Erfassen der Ideen selber. Dies wird beschrieben als ein Schauen, als ein süßes Erzittern der Seele, denn ihr geht dabei ihre überirdische Natur auf. Nach dem Symposion ist der Weg zur Wiedererinnerung der Idee der Schönheit dieser: von der Betrachtung schöner Körper geht man fort zu schönen Bethätigungen (ἐπιτηδεύματα), von diesen zu schönen Lernobjekten (μαθήματα), von da zum Schönen an sich. Die Liebe ist ein Entzücken über die Wahrnehmung eines Abbildes der einst geschauten Schönheit an einem menschlichen Leibe, und kann und soll darum den philosophischen Trieb im Menschen anregen. Da man sich der einst geschauten Ideen immer nur ungefähr im gegenwärtigen Leben erinnert, so sind die Mythen als Aussagen, die dem Hauptsinn nach richtig, den Einzelheiten nach aber nie ganz zutreffend sind, ein notwendiger Abschluß der platonischen Philosophie. Die Sprache kann zudem kein adäquates Mittel der Ideenerkenntnis sein: die Wörter in ihr bilden zwar zum Teil die bleibenden Wesenheiten nach, aber zum größeren Teil drücken sie die Beweglichkeit der Sinneserscheinungen mit aus (Kratylus).

Obwohl es viele Ideen giebt, so sind sie doch von einer höchsten Idee gleichsam zusammengehalten. Diese höchste Idee ist die Idee des Guten. Sie ist die höchste Erkenntnis (μάθημα); wüßten wir alles Übrige und sie nicht, so wäre es uns nichts nütze, gerade wie ein Besitz uns nichts hilft ohne das Gute. Lust ist diese Idee nicht, denn es giebt auch eine schlechte Lust, so würde also das Gute sich selbst aufheben. Dies An-sich-gute läßt sich nur im Abbild zeigen; es ist vergleichbar dem Licht und der Sonne: was die Sonne im Irdischen, das ist das Gute in den Ideen. Das Gute ist so Ursache von Wahrheit und Erkenntnis, auch Sein und Substanz hat das Erkannte von ihm, es selbst

überragt das Seiende (die Ideen) an Würde (πρεσβείᾳ) und Kraft. Wer es schaut, muß schließen, es sei Ursache von allem Richtigen (ὀρθῶν) und Schönen. In der sichtbaren Welt hat das Gute Licht und Sonne erzeugt, in der intelligiblen ist es selbst Herr und Gebieter.

Eine Schöpfung der Ideen durch das Gute ist damit gleichwohl nicht gemeint, sondern das Gute ist bloß die überragende, zusammenhaltende und gestaltende Einheit der Ideen. Dazu stimmt auch die Zurückführung der Ideen auf Idealzahlen, die Plato in seinen mündlichen Vorträgen gegen Ende seines Lebens unternommen hat. Aristoteles ist dafür Gewährsmann, wie auch dafür, daß Plato später die Ideen auf die Arten der Naturwesen beschränkte. Die Herstellung dieser intelligiblen Zahlen (νοητοί) war diese: die Idee des Guten ist = eins, diesem gegenüber steht das Große und Kleine (μέγα und μικρὸν = das Vergrößert- und Verkleinert-werden-können) oder die Zweiheit (δυάς). Durch Teilnahme dieser Zweiheit an der Einheit entstehen die Idealzahlen. Diese unterscheiden sich noch von den mathematischen Zahlen: die mathematischen sind beliebig wiederholbar, von den Idealzahlen ist jede nur einmal; die mathematischen sind addierbar (συμβλητοί), die Idealzahlen nicht (ἀσύμβλητοι), weil qualitativ verschieden; bei den mathematischen kann man beliebig auf- und abwärts gehen, bei den Idealzahlen ist ein bestimmtes Abfolgeverhältnis (ein πρότερον καὶ ὕστερον). Beispiele von Idealzahlen sind: aus der zwei leitete er die Linie ab, aus der drei die Fläche, aus der vier den Körper (Pyramide); dem entsprechen die Arten der Erkenntnis: die Vernunft dem eins, die beweisende (folgernde) Wissenschaft der zwei, sie geht in gerader Linie auf ein Ziel (etwa Sokrates — Mensch — lebendiges Wesen). Die Dreizahl, die Zahl der Fläche, ist gleich der Meinung (sie schwankt, sie wendet sich mehrseitig). Vier, die Zahl des Körpers, ist = Empfindung. Die Idee der Welt besteht aus der Idee der Eins und der Ideal-Länge, -Breite und -Tiefe. Die Idealwelt war also Plato gebildet durch gestaltende Einwirkung des Eins auf eine Art Ideenstoff, wie bei den Pythagoreern durch Einwirkung des Ureins auf das Unbegrenzte die Sinneswelt gebildet wird. Über symbolische Auf-

fassungen (vage Ähnlichkeiten) ist er aber hierbei nicht hinausgekommen.

Die Gottheit fällt Plato wahrscheinlich zusammen mit der Idee des Guten, diese wird ja als die höchste, alles bedingende, alles verursachende Idee genannt. Von der Welt ausgehend schließt er so: alles Gewordene muß eine Ursache haben, wahre Ursachen können nur vernünftige Geister sein, also ist die wahre Ursache der Welt ein Geist. Körper können nur empfangene Bewegungen mitteilen, ursprünglich erzeugt wird eine solche nur in dem sich selbst Bewegenden, dem Geiste und zwar dem vernünftigen (nach Zweckbegriffen thätigen) Geiste. Auch die unveränderliche Ordnung in der Welt verlangt einen Werkmeister (*δημιουργός*, also ein thätiges persönliches Wesen), der nach Einsicht und Vernunft verfährt, der blickend auf das sich selbst Gleiche, die (übrigen) Ideen, nach deren Muster die Schönheit der Welt verwirklicht. Hiernach würden also nicht die Einzelideen unmittelbar Ursache sein, sondern gleichsam durch die Zentralidee hindurch. Endlich hat die Seele Verwandtschaft mit der Gottheit; daher ist der Götterglaube unter allen Völkern. Die so erwiesene Gottheit darf nicht sinnlich und mit menschlichen Leidenschaften gedacht werden. Ihre Grundwesenheit ist Güte, Neid steht ihr ganz fern. Sie will die Welt sich möglichst ähnlich machen und ist Ursache von allem Guten in der Welt, aber eben darum nicht die Ursache von allem.

Die W e l t enthält nämlich etwas in sich, was nicht von den Ideen und von Gott stammen kann. Diese selbständige Grundlage der Welt ist das unaufhörliche Werden und Vergehen und das Unbegrenzte, Bestimmungslose an den Dingen. Plato vergleicht dies mit dem Gyps- oder Wachsteig der Künstler (*ἐκμαγεῖον*), es ist das Substrat (*ὑποδοχή*) alles Werdens, an sich gestaltlos, unsichtbar, aber rezeptiv für Gestaltung. Es ist der Raum (*χώρα*), der kein Vergehen zuläßt, allem Werden eine Stelle darbietet und dabei gleichsam noch unbestimmt in sich ist und wie regellos. Den Ausdruck Materie (*ὕλη*) hat er nicht. Man kann diese Werdegrundlage nicht wahrnehmen, sondern nur ungefähr erschließen. Die festen Maß- und Zahlverhältnisse und bestimmten Gestaltungen der Sinnenwelt stammen nicht aus dieser

nach ihrer selbständigen Grundlage, sondern sie sind Abbilder der Ideen in jener, die bewirkende Ursache der Nachbildungen nach den Ideen ist Gott, die Zentralidee. Die (später) sog. Materie ist somit nicht Ursache, sondern bloß Mitursache, unerläßliche Bedingung der Weltexistenz. Das Unbegrenzte, was der Welt so zugrunde liegt, kann aber seiner Natur nach nie ganz zur Begrenzung und Bestimmtheit übergeführt werden; daher ist die Welt notwendig unvollkommen, das Böse kann nicht ausgerottet werden. Unterstützt wird das letztere durch das Argument, es müsse begrifflich immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben.

Die Prinzipien der Welt sind somit: 1) das Werdesubstrat, der Raum; 2) die Urbilder, die Muster, welche abgebildet werden im Raum wie in einem Gyps- oder Wachsteig, einem Ort zur Aufnahme; 3) Gott oder die Zentralidee als die bewirkende Ursache. Gott wirkt dabei als Geist nach der Idee des Besten, und zwar ist diese Idee des Besten unmittelbar die eigentlich gestaltende und erhaltende Kraft. Das Ideal einer Physik nach Plato war, für jedes Ding sein Bestes zu finden, damit hatte man nach ihm die volle Erklärung. Z. B. wird die Erde nicht von irgendeiner physischen Kraft in der Mitte gehalten, sondern direkt und unmittelbar ist die haltende Kraft dies, daß es das Beste war, daß sie in der und der Stellung sei. Einen Versuch näherer Ausführung dieser Gedanken hat Plato bloß im Timäus gegeben, welcher Dialog nach dem Lokrer genannt ist, der darin, und nicht Sokrates, das Wort führt. Er bevorwortet die Einzelerklärungen so: über die Natur giebt es nur Wahrscheinlichkeit, sie gehört dem Werden an, dem Nichtfesten, das Nichtfeste kann aber auch nicht fest erkannt werden. Wissen geht auf das Ewige und Sich-gleich-bleibende (die Ideenwelt). Zur Erholung mag man von dieser zur Betrachtung des Werdens gehen als einer reuelosen Lust, einem verständigen Spiel.

Hauptableitungen aus dieser spekulativ-teleologischen Weltauffassung sind: Zum Besten gehört Ordnung, also machte Gott das Werden dieser Welt geordnet. Zum Besten gehört Beseelung und Vernunft, also machte Gott die ganze Welt zu einem beseelten und vernunftbegabten lebenden Wesen. Das Eins ist das Beste, also ist die Welt eine e i n i g e. Die Kugel ist die voll-



kommenste Form, also ist die Welt sphärisch. Die Kreisbewegung ist die vollkommenste, also ist die Bewegung der Welt Kreisbewegung. Dem Geist kommt es zu, zu lenken und zu leiten, also ist die Welt durchspannt und umhüllt von der Weltseele, die selbst aus Teilbarem und Unteilbarem (Körperähnlichem und Ideenähnlichem) gemischt ist nach harmonischen Verhältnissen. Der Fixsternhimmel ist dabei der Kreis des Identischen (Sich-stets-gleichen), der Planetenhimmel der des in sich Verschiedenen. Die Zeit machte Gott als Abbild der Ewigkeit; die Zeit ist Bewegung und zwar nach Zahl. Zur Bestimmung der Zeit sind Sonne, Mond und die fünf Planeten. Die Erde ruht im Mittelpunkt der Welt, geballt um die durch das Ganze gespannte Achse. Die einzelnen Weltkörper sind gewordene Götter. Als Ganzes ist die Welt unauflösbar; nur durch Gott wäre sie auflösbar, wegen seiner Güte thut er es aber nicht. Ob die zeitliche Entstehung der Welt (im Timäus) bloß ein Bild zur Verdeutlichung oder ernstlich gemeint sei, ist eine alte Streitfrage; auf alle Fälle dachte sich Plato die Weltbildung vonseiten Gottes als geistige *That*.

In diese spekulativ-teleologische Welterklärung mischt sich wieder ein pythagorisierend-mathematisches Element. Wasser wird, so lehrt nach Plato die Beobachtung, zu Erde und zu Steinen, löst sich auf in Hauch und Luft, die Luft entzündet sich als Feuer, das Feuer erloschen wird Luft, die Luft Wolke und Nebel, dann Wasser, aus Wasser Erde und Steine. Dem Übergang der Elemente ineinander muß ein gemeinsames Sein zugrunde liegen, welches bloß durch Denken zu erreichen ist. Nun deuten die körperlichen Elemente auf körperliche Formen, diese auf Flächenfiguren, diese selbst lassen sich auflösen in Dreiecke. Aus Dreiecken (die selbst wieder zusammengesetzt sind aus drei Paaren desjenigen rechtwinkeligen Dreiecks, welches das schönste unter den ungleichseitigen, d. h. dessen Hypotenuse zweimal so groß ist als die kleinste der Katheten) — aus Dreiecken lassen sich die regulären Körper zusammensetzen: aus 4 gleichseitigen Dreiecken der Tetraeder, aus 8 gleichseitigen der Oktaeder, aus 20 der Ikosaeder; der Cubus aber aus 6 Quadraten und das Quadrat aus 4 gleichschenkeligen und rechtwinkeligen Dreiecken. Die Erde ist Cubus,

weil am unbeweglichsten, das Feuer Tetraeder, weil am durchdringlichsten, die Luft Oktaeder, das Wasser Ikosaeder. Der Dodekaeder diente beim Weltplan, weil er sich der Kugelform annähert. Alle diese Dreiecke sind so klein, daß sie unsichtbar sind; ihr Zusammentreten macht die Masse. Der Übergang der Elemente ineinander geschieht durch Auflösung und Wiedervereinigung dieser Dreiecke. So kann Wasser, durch Feuer geteilt, sich auflösen in 1 Feuerkörper und 2 Luftkörper, denn 20 ist = 1×4 und 2×8, also = einem Tetraeder und 2 Oktaedern. Dagegen Erde kann nur aufgelöst werden in ihre Teile, bis sie sich wieder vereinigen, da die gleichschenkeligen und rechtwinkeligen Dreiecke sich nicht in gleichseitige auflösen lassen. Das Ähnliche kann dabei nicht auf einander wirken und nicht von einander leiden. Da die in sich zurücklaufende Kreisbewegung alles zusammendrängt, so giebt es keinen leeren Raum. Jedes der Elemente hat seinen eigenen Ort im Weltall. — Nach Aristoteles nahm Plato später noch den Äther als fünften Körper mit den Pythagoreern an.

Bei der Bildung des menschlichen Leibes bildeten die gewordenen Götter, denen das Sterbliche übertragen war, das sterbliche Seelenwesen. Dies hat zwei Stücke: 1) Das Begehrende (ἐπιθυμητικόν); dies hat seinen Sitz zwischen Zwerchfell und Nabel, ist bloß der Empfindung von Lust und Unlust teilhaft, welche Empfindung auch die Pflanzen haben, es besorgt Ernährung und Fortpflanzung. Von ihm aus entstehen die Begierden nach Genuß, Besitz, materiellem Erwerb. 2) Den Affekt der Selbständigkeit und Abwehr (θυμικόν, θομοειδές, θυμός, das Irascible), er hat seinen Sitz zwischen Zwerchfell und Nacken, sein Hauptort ist das Herz; es kann der Vernunft gehorsam sein und mit ihr die Begierden zügeln. Von ihm aus entsteht auch die Herrsch- und Ehrbegierde und der kriegerische Geist. Das unsterbliche Seelenwesen ist der göttliche Same des Geistes, er hat seinen Sitz im Gehirn. Grund der Dreiteilung ist: dasselbe Seelenwesen kann nicht sinnlich begehren, zornig eifern, denkend erkennen, denn sonst würde es häufig gleichzeitig Entgegengesetztes thun und leiden. Neben der Dreiteilung geht auch eine Zweiteilung in das Vernünftige und Unvernünftige. Im Mythus des

Phädrus wird vorausgesetzt, daß Begehren und Affekt schon im vorirdischen Zustand der Seele gewesen sind.

Die Ethik Platos ist eng verflochten mit der Dialektik, sokratisch wird mit dem Wissen zugleich die Tugend gesucht. Das abschließende Werk über Ethik ist der Staat; den Abschluß bereiten vor die Untersuchungen über die Lust im Philebus; einzelne Tugenden sind behandelt im Laches (Tapferkeit), Charmides (Mäßigkeit), Euthyphro (Frömmigkeit); die Lehrbarkeit der Tugend im Meno; mit der Widerlegung der Sophistenansichten beschäftigen sich Protagoras und Gorgias.

Das Gute hat die Merkmale in sich, vollendet und genugsam (*ἱκανόν*) zu sein; folglich ist die Lust nicht das Gute, denn sie ist mannigfach, schwankend, sich in ihren verschiedenen Arten entgegengesetzt, daher gut und nichtgut. Die menschliche Einsicht ist auch nicht das Gute an sich, sie ist auch nicht alle unter sich gleich. Aber beide, Lust und Einsicht, sind für unser Leben nicht entbehrlich. Die Lust gehört nämlich dem Unbegrenzten und dem Werden an, die Einsicht dem Begrenzenden und also dem Sein; aus beiden Elementen ist unser Leben gemischt. Die Lust selbst kann ein verschiedenes Verhältnis zum Seienden haben. Oberste Regel ist: der Mischung von Lust und Einsicht muß Maß einwohnen; dieses Maß zeigt sich in Schönheit, Symmetrie, Wahrheit. Plato entwirft eine Tafel der wirklichen Güter, nach ihrem Range abgestuft: 1) Das Maß und die ewige Natur selbst; 2) das Gleichmäßige, Schöne, Vollendete (etwa die gewordenen Götter); 3) Vernunft und Einsicht; 4) Wissenschaften, Künste und richtige Meinungen; 5) die reinen Lustempfindungen aus Wissenschaften und Sinneswahrnehmungen; zuletzt, aber nicht an sechster Stelle, sondern in Entfernung von jenen die Lustempfindungen und Begehrungen, welche wir nicht wegzuschaffen imstande sind, die notwendigen und die, deren Befriedigung (*ἀποτελούμεναι*) uns nützlich ist, also was sich auf Gesundheit, Kräftigkeit, Essen und Trinken u. s. w. bezieht.

Das höchste Gut ist somit das Ideenähnliche in uns möglichst auszubilden, wie es Plato ausdrückt, Verähnlichung mit Gott, soweit möglich (*κατὰ τὸ δυνατόν*). Die Verähnlichung geschieht durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht oder

durch Übung der Tugend. Tugend ist Tüchtigkeit der Seele zu den ihr eigentümlichen Werken. Daher giebt es soviel Tugenden wie Teile der Seele: Weisheit oder Einsicht ist die Tugend der vernünftigen Seele, die Tapferkeit die der affektvollen, Mäßigkeit die der begehrenden. Das richtige Verhalten eines jeden einzelnen von diesen Teilen und aller zusammen, ihre harmonische Einheit, ist die Gerechtigkeit. Die Tugend ist auch eine, insofern bei den drei anderen Tugenden, bei Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, die Weisheit das Leitende und Maßgebende ist. Tapferkeit und Mäßigkeit beruhen mit auf Naturanlage, daher müssen sie durch Gewöhnung und Übung ausgebildet und bewahrt werden. Dies ist die Aufgabe der Erziehung. Die Erziehung ist Belebung der richtigen sittlichen Vorstellung; hinzu muß treten Musik und Gymnastik. Die Einsicht ist das Göttliche, sie verliert ihre Kraft niemals, aber bedarf der Lenkung und Belebung. Durch die Einsicht wird erst die philosophische Tugend, die gewöhnliche beruht bloß auf richtiger Vorstellung und Übung.

Das sittliche Leben verwirklicht sich voll nur im Staate, d. h. im richtigen Staate. In ihm wird der Mensch selbst größer (*αὐξήσεται*) und wird mit seinen besonderen Interessen die allgemeinen erhalten und bewahren. Seine erste Entstehung nimmt der Staat von der Bedürftigkeit des Einzelnen, welcher den eigenen Mangel durch Tausch von anderen ergänzt. Sein Zweck aber ist nicht die bloße Erhaltung des Lebens, sondern die Herstellung der höchsten Sittlichkeit; wo diese ist, da ist auch die Glückseligkeit. Der Staat ist der Mensch im großen; den drei Seelenteilen des Einzelmenschen entsprechen die drei Stände: 1) Ackerbauer und Handwerker; 2) Wächter, Krieger; 3) Herrscher. Jeder von diesen Ständen soll das Seinige treiben; es hat nicht bloß Teilung der Arbeit statt, sondern auch der Tugend, mindestens a potiori. Die Tugend des untersten Standes ist die Mäßigkeit, d. h. daß er sich von der Vernunft der Herrschenden willig leiten läßt; er hat keinen Teil an der Regierung, ernährt auch die übrigen Stände, wird dafür durch sie geschützt und gefördert und hat Privateigentum und Einzelehe und -familie. Dem zweiten Stand kommt die Tapferkeit zu. Von ihm an beginnen die Vollbürger; nur gesunde und kräftige Kinder (von

Vollbürgern) werden bei der Geburt dazu bestimmt und erhalten eine gemeinsame Erziehung durch den Staat. Ehe, Familie, Eigentum im gewöhnlichen Sinne haben die Vollbürger nicht, es soll ihnen alles gemeinsam sein, das erfordert ihre Einheit. Die Kinder werden als gemeinsam betrachtet, die Frauen gleichfalls, aber die Regierenden bestimmen, wann und zwischen wem und wie oft eine Geschlechtsgemeinschaft stattfinden soll. Denn das Edle und Kräftige soll mit Edlem und Kräftigem gepaart werden, damit noch edlere und kräftigere Kinder der Verbindung entsprießen. Auch die Frauen nehmen teil an der Staatserziehung, sie sind körperlich und geistig fähig zu ähnlicher Verwendung wie die Männer. Die Erziehung besteht in Musik und Gymnastik; nur die veredelnden Künste dürfen zugelassen werden, auch Homer darf keinen Einlaß haben (wegen der unreinen Fabeln von den Göttern). An die musische Bildung schließt sich die mathematische, welche reine, vom Sinnlichen getrennte Formen betrachten lehrt; zuletzt wird Dialektik getrieben als Erhebung von der richtigen Vorstellung zum Wissen. Wer das eigentliche Wissen erlangt und die Idee des Guten geschaut hat, ist zum ersten Stand geeignet, dem der Regierenden. Diese regieren der Reihe nach und zwar durch das Los. Die Regierenden sind also die wahren Philosophen; ihre höchste Aufgabe ist die Überwachung der Erziehung, denn nur durch diese kann die Herrschaft der Vernunft immer ausgebreiteter und vollständiger werden. Die Regierenden dürfen auch ausgezeichnete Männer des dritten Standes in den zweiten aufnehmen und unwürdige des zweiten in den dritten versetzen.

Dieser Staat ist vollkommen, er hat alle Tugenden in sich, jede in einem Stande repräsentiert. Er ist die vollendete Darstellung der Gerechtigkeit. An sich ist er nicht unausführbar. Wenn verwirklicht, würde er nach der Natur menschlicher Dinge ausarten; zuerst würde die bloße Tapferkeit höher geachtet, das führt zur Herrschaft des Ehrgeizes, zur Timokratie; dann Reichtum, woraus Oligarchie entsteht; dann tritt Demokratie ein, Herrschaft aller Begierden, nachdem aus Ehrsucht Habsucht geworden; die Ausgelassenheit derselben führt zur Tyrannis.

Die Schrift über die Gesetze (*νόμοι*) ist eine Annäherung

des Staatsideals an die Wirklichkeit dadurch, daß manche Forderungen des **Staates** aufgegeben werden. Hier herrschen **geschriebene** Gesetze, nicht persönliche vollkommene Herrscher. Ehe und Eigentum werden den Vollbürgern zugestanden. Die Verfassung soll gemischt sein aus monarchischen und demokratischen Einrichtungen. Die Wissenden herrschen über die Unwissenden nach dem Gesetz der Freiheit, sofern jene nur das allgemeine Beste beabsichtigen, Diener der Gesetze sind, und die andern sich willig ihrer Herrschaft unterordnen. Die verschiedenen Funktionen des Staates werden von Verschiedenen geleitet: Rat, Stadtaufsehern, Priestern, Gerichten, Phylenvorstehern, Feldherren u. s. w., Leitern von Musik und Gymnastik. Sie werden gewählt von den kriegsdienstpflichtigen Bürgern. Die Staatslenker sollen sich auf alle Weise, auch durch Reisen ins Ausland, über die besten Gesetze verständigen, auch das wahre Wissen ausbilden und den Glauben an das Göttliche zum wahren Wissen erheben.

Platos Philosophie ist durch und durch ästhetisch, seine Ideen sind gebildet, ähnlich wie die griechischen Künstler ihre Idealgestalten gebildet haben; eben darum hat er wenig ästhetisch-theoretische Lehren. Die Schönheit ist verwandt mit der Idee des Guten. Sie ist für uns die glänzendste Idee, aber das Gute an sich, wenn wir es mit Augen schauen könnten, würde noch glänzender sein. Verneinende Bestimmungen des Schönen sind: es ist nicht eins mit dem Nützlichen und Angenehmen, auch das Geziemende (*πρέπον*) ist es nicht. Bejahende Bestimmungen sind: es zeigt sich in Gestalten, Farben, Tönen, Beschäftigungen, Sitten, Erkenntnissen; es liegt dabei **eine** Idee zugrunde, welche durch die Vernunft nach und nach kann erkannt werden. Als verwandt mit dem Guten ist es auch verwandt mit der Tugend; das Gemeinsame in beiden ist Maß und Harmonie (*μετριότης καὶ ξυμμετρία*). Von daher ist die platonische Liebe ein veredelndes Einwirken des Liebenden auf den Geliebten, welches von der Schönheit desselben erweckt wird. Die Kunst ist Darstellung der Schönheit; die wahre Kunst schafft Abbilder der Ideen, des wahrhaft Seienden, um dadurch die Seelen der Menschen zu diesem hinzuleiten. Plato hat die meisten Künste, wie sie damals waren, aus seinem Idealstaat verwiesen; sie sind Abbilder von Schein-

bildern, berühren nicht die Wahrheit, sind um so verführerischer für die Menge, je poetischer ihre Darstellung ist.

Je mehr der Mensch das Ideenähnliche in sich ausbildet, das Seiende sucht, desto mehr entfernt er sich vom sinnlichen Leben und strebt nach dem Leben in reiner Vernunft, dem Anschauen der Ideen, das er, wie Wissen = Erinnerung beweist, einst gehabt hat. Der Tod als der Sinnenwelt absterben ist daher die eigentliche Bemühung des Philosophen (μελέτημα). Die Unsterblichkeit der Seele hatte daher für Plato eine große Bedeutung, durch sie wird das sittliche Ziel erst vollkommen erreichbar. Darum die Argumente für Unsterblichkeit der Seele im Phädon: 1) In der Natur entsteht alles beständig aus seinem Gegenteil, Groß aus Klein, Warm aus Kalt, Tod aus Leben, also muß auch Leben aus Totem entstehen. Nun giebt es aber kein absolutes Entstehen und Vergehen, also muß, wie die lebende Seele stirbt, so die gestorbene wiederaufleben. 2) Alles Wissen ist Erinnerung, also muß die Seele vor dem irdischen Dasein gewesen sein. Dies zusammen mit 1) ergiebt einen Kreislauf von Leben und Sterben der nämlichen Seelen. 3) Der Körper ist zusammengesetzt, also auflösbar; die Seele ist einfach oder dem sich selbst Gleichen und Bleibenden verwandt, also ist die Seele unauflöslich oder dem Unauflöslichen nahe. 4) Die Seele ist unähnlich dem Körper, unabhängig von ihm in ihrem Denken, somit kann sie auch nicht eine Harmonie seiner Teile sein, keine harmonische Stimmung derselben. a) In der Harmonie giebt es ein Mehr und Weniger derselben, in der Seele nicht; keine Seele ist mehr Seele als die andere. b) Die Harmonie hängt ab von ihren Teilen, die Seele hängt nicht ab von dem Körper, sondern kann über ihn herrschen. c) Wäre die Seele Harmonie, so wäre der Gegensatz von Tugend und Laster nicht fest, Tugend und Laster müßten wie Stimmung und Verstimmung sein, bloße Abstufungen des Nämlichen; ihr Gegensatz ist aber reell, also ist die Seele nicht Harmonie. 5) Wo Seele ist, da ist Leben, Leben gehört zum Begriff der Seele; der Begriff eines Dinges kann nichts aufnehmen, was ihm entgegengesetzt ist, die 3 als ungerade nicht das Gerade, das Feuer als warm nicht das Kalte, also auch die Seele als Leben nicht den Tod. Dem ähnlich

ist der Satz im Phädrus: die Seele ist das sich selbst bewegende.

Von Anfang an giebt es eine bestimmte Anzahl von Seelen, die immer wiederkehren, bis sie ganz sich zur Wiederanschauung der Ideenwelt emporgeläutert haben. Nach dem Tode tritt Gericht im Hades ein und nach Buße für heilbare Sünden neue Verkörperung; bei dieser wählt jeder frei sein Lebenslos, Tugend erleidet keinen Zwang (ἀρετὴ ἀδέσποτον). Die unheilbar Bösen kommen in den Tartarus. Verschiedenheit hat statt zwischen Phädrus und Timäus inbetreff der ersten Verkörperung der Seelen; nach dem Timäus ist dieselbe naturgesetzlich, nach dem Phädrus Folge eines Abfalls. Die Darstellung über die vor- und nachirdischen Schicksale der Seele sind übrigens meist als Mythen gegeben; es handelt sich ja um übersinnliche Dinge, die doch irgendwie als erlebt oder erlebbar geschildert werden sollen.

Plato ist Vertreter einer Hauptrichtung menschlichen Denkens, welche sich ausdrückt in dem Satz, daß nur der Geist nach Zweckbegriffen wahrhafte Ursache sei. Platonismus heißt so viel: das wahre Wesen der Dinge sich nach Analogie unseres höheren Geisteslebens denken. Nicht notwendig dabei und Plato mehr persönlich eigen ist die Objektivierung der Ideen oder Musterbegriffe, die Geringschätzung der Sinneswahrnehmung, obwohl sich namentlich das letztere oft als mit „Geistesphilosophie" verbunden wiederholt hat und das erstere als Realismus des Allgemeinen in anderer Form gleichfalls immer wieder durchbrach. Wie sehr Plato selbst die Überzeugung, daß der Geist nach Zweckbegriffen die einzig wahrhafte Ursache sei, als die Grundwahrheit seines Denkens betrachtete, sieht man daran, daß in den „Gesetzen", wo die Ideenlehre um der Annäherung an die Wirklichkeit willen fehlt, um so mehr jener Satz eingeschärft wird.

Die Schule Platos oder die ältere Akademie (Fragmente bei Mullach Vol. III).

Platos Nachfolger als Haupt der Schule war Speusippus aus Athen, er wurde Scholarch. An ihm sieht man sofort, daß Platos Philosophie als eine Richtung des Denkens und nicht als ein geschlossenes System angesehen wurde. Er wich in nicht

wenigen Punkten von Plato ab. 1) Nahm er eine wissenschaftliche Sinneswahrnehmung an (αἴσθησις ἐπιστημονική), die aber nicht von selbst, von Natur, sondern aus Überlegung und Nachdenken entstehe; er berief sich auf die Empfindung des Musikers, die eine (erlernte) Deutlichkeit habe, das Harmonische und Unharmonische zu erfassen. 2) Plato hatte drei Arten von Wesenheiten angenommen, Ideen, Mathematisches, Sinnesdinge; Speusippus nahm mehr Wesenheiten (vielleicht mit Aufgeben der Ideen) an, z. B. eine andere Art für die Zahlen, eine andere für die geometrischen Größen, eine andere für die Seelen. 3) Nach Speusipp war das Schönste und Beste nicht im Anfang; auch bei Pflanzen und Tieren seien die Prinzipien zwar Ursachen, das Schöne und Vollkommene aber komme erst in dem, was aus diesem sich ergebe. Daher ihm auch die Vernunft weder mit dem Eins noch mit dem Guten identisch war, sondern von eigener Art. — Die Glückseligkeit war ihm das vollkommene Verhalten in den naturgemäßen Thätigkeiten und Zuständen; sie wird erreicht durch Tugend; äußere Güter schloß er nicht aus, aber die Lust war ihm kein Gut.

Der Nachfolger Speusipps in der Akademie war Xenokrates aus Chalcedon, noch ein persönlicher Schüler Platons. In der Lehre vom Wissen suchte er auch die Sinneswahrnehmung höher zu stellen. Es giebt drei Wesenheiten: 1) Die sinnlich erfaßte (τὰ αἰσθητά); auf sie geht die Wahrnehmung (αἴσθησις), ihr Gebiet ist alles unterm Himmel (τὰ ἐντὸς τοῦ οὐρανοῦ). Die Sinneswahrnehmung ist wahr, aber nicht so wie Wissenschaft. 2) Die durch Denken erfaßte Wesenheit (τὰ νοητά); auf sie geht das Wissen (ἐπιστήμη); ihr Gebiet ist alles außerhalb des Himmels (τὰ ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ). Das Wissen ist fest und wahr. 3) Die zusammengesetzte und durch Meinung erfaßte Wesenheit (τὰ δοξαστά), auf sie geht die Meinung (δόξα), ihr Gebiet ist der Himmel selbst, er ist sichtbar in der Wahrnehmung, Gegenstand des Denkens in der Sternkunde (αἰσθητὸν und νοητόν). Die Meinung als zusammengesetzt hat Wahrheit und Irrtum.

Die obersten Prinzipien waren ihm die Einheit und die unbestimmte Zweiheit; daraus leitete er die Zahlen ab, aus der Zahl die Seele. Die Zahl nämlich hat Teil am Identischen und

am Differenten (ταὐτὸν und θἄτερον), die Seele an Erkenntnis (zum Identischen gehörig) und an Bewegung (zum in sich Differenten gehörig); die Seele ist eine sich selbst bewegende Zahl (wahrscheinlich zunächst die Weltseele, dann erst durch Ableitung von dieser die menschliche Seele). Das Göttliche durchdringt in absteigender Stufenreihe vom Vollkommenen aus zum Unvollkommenen herab die Welt; er leitete dies aus seinen obersten Prinzipien ab mit viel Einmischung mythologischer Namen und Bezeichnungen. — In der Ethik stimmt er mit Speusipp; nur nahm er außer Gütern und Übeln als Mittleres das Gleichgültige an, was weder ein Gut noch ein Übel sei, und unterschied die Weisheit in eine theoretische und eine praktische.

Die späteren hervorragenden Männer der Akademie waren mehr Vertreter der Ethik, so Polemo, Crantor, Crates, bis ungefähr um 250 vor Chr. (Crantors Buch über das Leid, „περὶ πένθους“, war hochberühmt).

Aristoteles.

Aristoteles ist geboren, wahrscheinlich 384, in Stagira, sein Vater Nikomachus war Leibarzt des macedonischen Königs Amyntas. Lange war er in Athen bei Plato. Nach dessen Tod ging er zu Hermias, dem Tyrannen von Atarneus und Assos in Kleinasien, auch einem Genossen der Akademie. 342 wurde er Erzieher Alexanders. Nach Philipps Ermordung (335) lebte er in Athen, lehrte im Gymnasium des Apollo Lykeios, auf- und abgehend (Peripatetiker). Zur Zeit des lamischen Krieges entwich er vor einer Anklage auf Asebie nach Chalkis, starb dort 322.

Von Aristoteles' Schriften sind viele verloren, aber die wichtigsten der philosophischen erhalten. Diese sind auch stets bekannt gewesen. Die Erzählung von dem Vergrabensein der Schriften des Aristoteles und Theophrast in feuchten Kellern in Skepsis bis auf die Zeiten Sullas ist, in dieser Ausdehnung, Fabel. Von den kleineren Schriften sind manche unecht, z. B. die von der Welt, von den Farben, die Mechanik, die Physiognomik; gemischt, d. h. mit späteren Zusätzen durchzogen sind die Probleme. Die sog. Eudemische Ethik ist von Eudemus verfaßt. Die fälschlich sog. große Ethik ist ein Auszug aus der echten (der Nikomachischen) und aus der des Eudemus.

Der Zustand der aristotelischen Schriften macht den Eindruck der Unfertigkeit, nicht alle Untersuchungen sind gleichsehr durchgeführt und abgeschlossen, selbst im nämlichen Werk, gegenseitige Verweisungen deuten auf Überarbeitungen; sie scheinen in der That für den Kreis der engeren Schüler bestimmt gewesen zu sein. Aristoteles hatte auch Dialoge geschrieben (z. B. Eudemus über Unsterblichkeit), diese waren mehr populär, wie andere nicht erhaltene Schriften, auf die er selbst als von ihm herausgegebene Bezug nimmt.

Was die Reihenfolge der Abfassung der erhaltenen Schriften betrifft, welche wohl alle aus der Zeit des letzten Aufenthaltes in Athen stammen, so sind die frühesten wohl die logischen Schriften. Ob dann Ethik und Politik vor den physischen Schriften verfaßt sind oder umgekehrt oder beide gleichzeitig, ist nicht zu entscheiden. Die Reihenfolge der physischen Schriften ist nach seinen eigenen Andeutungen: 1) Physik, d. h. Vorträge über die allgemeinen Prinzipien der Natur (ἀκρόασις φυσική, auscultationes naturales). 2) Vom Weltgebäude (de caelo), eine Kosmologie in den zwei ersten Büchern, während sich die zwei letzten Bücher mit den Veränderungen der unorganischen Natur beschäftigen. 3) Vom Entstehen und Vergehen (de generatione et corruptione). 4) Meteorologie. Auch 3 und 4 handeln von den Veränderungen der unorganischen Natur. 5) Von der Seele als Grundlage für die Betrachtung der organischen Natur. Daran schließen sich an kleinere Abhandlungen über verschiedene Seiten des seelischen Lebens, z. B. die Empfindung und ihre Gegenstände, über Erinnerung, über Träume, über Schlafen und Wachen, das Atmen. 6) Tierbeschreibung (historia animalium, das zehnte Buch unecht). 7) Über die Teile der Tiere, ihre funktionellen Organe. 8) Über Erzeugung der Tiere. 9) Über den Gang der Tiere. Verloren sind die Zergliederungen (ἀνατομαί) und vielleicht eine Pflanzenlehre. — Poetik und Rhetorik folgten wahrscheinlich nach der Politik. Die Metaphysik ist eine Sammlung von einzelnen Abhandlungen aus dem Gebiete der ersten oder Fundamentalphilosophie, zu der man aber aufsteigend von der Erfahrung zuletzt kommt. Sie sind sehr ungleich unter einander,

nicht von strenger Ordnung. Mehreres ist verschiedene Male behandelt, manches ist kaum dahin gehörig oder sicher unecht. Vermutlich hatte Aristoteles Entwürfe hinterlassen. Die Gedanken selbst gehen als Grundgedanken schon durch alle anderen Werke hindurch, welche der Zeit der Abfassung nach früher fallen. Von den späteren Ordnern der aristotelischen Schriften ist die erste Philosophie nach den physischen Schriften gestellt worden, weil die physischen zu ihr als zu den höheren Prinzipien hinführen, daher der Name *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*.

Aristoteles war lange Schüler Platos, aber dessen Einfluß auf ihn war wohl von vornherein modifiziert durch das naturwissenschaftliche Interesse, das er, aus einer medizinischen Familie stammend, mitbrachte, und dessen deutlicher Ausdruck seine naturwissenschaftlichen Schriften sind. Man kann fragen: hat Aristoteles für seine naturwissenschaftliche Richtung einen besonderen Impuls erfahren? Einen solchen boten die alten Physiologen, die er sehr eifrig studiert hat, aber auch in seiner Zeit konnte ihm von der Medizin her eine solche Anregung kommen. Hippokrates II. oder der Große blühte um 400, wohl noch bis in die Jugendjahre des Aristoteles, Plato hat ihn angeführt. Er ist der wissenschaftliche Begründer der Arzneikunst, und unter den sog. hippokratischen Schriften gehen wahrscheinlich auf ihn zurück das Büchlein „Über Luft, Wasser, Terrain“ (*περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*), die Schrift über Prognose und einige andere. Mit Wahrscheinlichkeit sind Benutzungen hippokratischer und pseudohippokratischer Schriften bei Aristoteles nachgewiesen. Von der Methode des Hippokrates konnte daher Aristoteles einen Einfluß empfangen haben. Die hippokratische Methode war nun kurz die, daß man erst eine hinreichende Menge von Erfahrungen gesammelt haben müsse, ehe man daraus Schlüsse zu ziehen wagen dürfe. Galen hat sogar behauptet, Aristoteles habe die von Hippokrates überlieferte Methode vollendet und vollkommen gemacht.

Aristoteles ist Platoniker, insofern auch nach ihm der Geist die wahre und abschließende Ursache und der Zweck die Hauptart der Ursache ist. Aber der Geist als Zweckursache hat nach Aristoteles bloß eine weckende und leitende Kraft, eine andere Art von

Einwirkung ist nach ihm in der Erfahrung nicht nachweisbar, sie doch zu behaupten, wäre Poesie, nicht Wissenschaft. Nach Platos schließlichen Ausführungen war Gott oder die Idee des Guten als die gestaltende Einheit der übrigen Ideen der Sinnenwelt gegenüber die eigentliche Ursache, dann sind aber, folgerte Aristoteles, die übrigen Ideen unnötig, und mehr als vorhandene Anlagen zu wecken und zu entwickeln kommt auch dem göttlichen Geiste nicht zu; also muß das, was die Dinge werden können und sollen, schon in ihren Anlagen ursprünglich mit liegen; es sind Urbilder getrennt von ihnen unnötig, außer Gott, der für alle Keime in der Welt zugleich Erregungs- und vorbildliche Ursache ist.

Im einzelnen wendet Aristoteles gegen Platos Ideenlehre ein: 1) Die Ideen sind eine bloße Wiederholung der Sinnesdinge, mit dem Zusatz, sie seien ewig, im übrigen haben sie ganz denselben Inhalt wie die Sinnesdinge (*αἰσθητὰ ἀΐδια*). 2) Es würde zu viel folgen aus der Annahme von Ideen: allem, was sich einheitlich zusammenfassen läßt, soll eine Idee entsprechen; demnach müßte es auch Ideen von dem Negativen geben, ja von der Vergänglichkeit selbst. 3) Es würde kein Abschluß bei den Ideen sich ergeben, sondern ein Rückgang ohne Ende sich aufthun; z. B. die Idee des Menschen und der einzelne wirkliche Mensch haben etwas Gemeinsames, dieses läßt sich in einen Gedanken fassen, ergiebt somit eine neue Idee, den dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*), und so fort ins Unendliche. 4) Die Ideen (außer Gott) helfen zu nichts; sie sind nicht in den Dingen als immanente Prinzipien, sie üben keine wahre Kausalität auf die Dinge aus, denn es kommt ihnen keine Bewegung inbezug auf die Dinge zu. Plato sagt, sie seien Muster, und die Dinge hätten an ihnen teil, allein das sind leere Reden und poetische Metaphern.

Auf Grund dieser positiven und negativen Stellung zu Plato und im Zusammenhang mit der Hochschätzung der Erfahrung sind die allgemeinsten Überzeugungen des Aristoteles nunmehr diese. Die Wissenschaft geht allerdings auf das Allgemeine und Notwendige, auf das Wesen der Dinge, aber das Wesen läßt sich nicht von dem trennen, dessen Wesen es ist. Das Allgemeine und

6*

Notwendige existiert nicht getrennt von den Einzeldingen für sich ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\grave{\alpha}$), es muß vielmehr in ihnen einwohnen, immanent sein ($\dot{\varepsilon}\nu\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\varepsilon\iota\nu$). Das Allgemeine als eine Einheit neben ($\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$) dem Vielen ist falsch, aber als eine von ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$) dem Vielen geltende Einheit ist es wahr, mit anderen Worten das Allgemeine ist nicht ein eigenes Subjekt für sich, sondern es sind Prädikatsbegriffe, welche von vielen einzelnen Subjekten mit Grund ausgesagt werden können. Das Wesen ist so in den Dingen, kann also auch aus ihnen erkannt und gefunden werden. Daher kommen wir zur Kenntnis des Allgemeinen durch Induktion. Schon die Sinneswahrnehmung hat etwas Unterscheidendes, Urteilendes in sich. Wo zur Sinneswahrnehmung Erinnerung kommt, da entsteht Erfahrung. Erfahrung ist das häufige Bekannt-gewordensein mit etwas. Aus ihr hebt sich das Allgemeine und Gleiche des Einzelnen heraus. Von diesem Allgemeinen steigen wir auf zu immer Allgemeinerem (etwa: Hund, fleischfressendes Tier, Tier oder lebendiges Wesen überhaupt). So kommen wir zu letzten höchsten Begriffen. Das Allgemeine liegt so dem Vermögen nach schon in den Sinneswahrnehmungen, aber der Geist erhebt es erst denkend zum bestimmten Bewußtsein. Nicht das Wissen des Allgemeinen (der Formen, der Ideen) ist uns also angeboren, wohl aber das thätige Vermögen dazu (die $\check{\varepsilon}\xi\iota\varsigma$). Aber Aristoteles schreibt dem Geist nicht bloß Reflexion und Abstraktion zu, es giebt nach ihm letzte Sätze und Wahrheiten, die auf Grund von jenen unmittelbar vom Geist ergriffen werden, und in denen man nicht irren kann, z. B. der Satz der Identität, die vier Arten der Ursachen, der Satz, daß die Bewegung letztlich von einem unbewegten Beweger ausgeht, daß überhaupt ein Rückgang ins Unendliche im Denken nicht statuiert werden darf. Die zwei eigentlichen Quellen der Erkenntnis sind somit: die sinnliche Wahrnehmung, welche nicht wohl täuscht, soweit sie bloß Empfindung ist, und der Geist ($\nu o\tilde{\upsilon}\varsigma$), der sich auf die Anfänge und Prinzipien der Wissenschaften und ihre obersten Begriffe bezieht, er kann gleichfalls nicht irren, aber er muß von der Wahrnehmung und Beobachtung seinen Ausgangspunkt nehmen. Den Unterschied des Geistes von der sinnlichen Wahrnehmung hebt Aristoteles stets hervor: der Geist kann denken, wann er will, Denken und Gegen-

stand fallen in ihm zusammen, er kann das Unteilbare, Einfache denken. (Er handhabt ihn so, als ob er ihm gleichsam die Fähigkeit zuschriebe, wenn er durch Erfahrung vorbereitet sei, mit unmittelbarer Evidenz die allgemeinen Gesetze zu erfassen, welche in den Dingen als Keime vorhanden waren und die unter Anregung des göttlichen Geistes, dem unser Geist verwandt, d. h. ähnlich ist, von Ewigkeit her verwirklicht sind.)

Nach dieser Einführung in die aristotelische Philosophie folgen die Hauptlehren derselben im einzelnen: Anfang der Philosophie ist die denkende Verwunderung (θαυμάζειν). Ihr Zweck ist das Wissen um des Wissens willen, Wissen als Selbstzweck, nicht als Mittel zur Hervorbringung von anderen Dingen, zum Erwerb u. s. w. Das höchste Wissen ist dasjenige, welches den Zusammenhang der Dinge erkennt, das systematische. Seine höchsten Gegenstände sind die obersten Prinzipien und Ursachen, denn aus diesen wird alles Übrige erkannt, nicht umgekehrt. Die Prinzipien und die Folgerungen aus ihnen, beides in voller Wahrheit zu erkennen, ist Aufgabe des Weisen.

Die Philosophie unterscheidet sich von Dialektik und Sophistik. Die Philosophie erkennt, d. h. erklärt aus letzten sicheren Prinzipien, die jedermann zugeben muß. Die Dialektik probiert, versucht, wo die Philosophie erkennt; sie bereitet das wahre Wissen vor, indem sie sich von einem oder mehreren etwas zugeben läßt oder das als wahr annimmt, was den meisten oder den Weisen als wahr gilt, Folgerungen daraus zieht u. s. w. Zur ersten Feststellung philosophischer Begriffe ist daher das dialektische Verfahren ein Hilfsmittel. Die Sophistik hat zwar denselben Gegenstand wie Dialektik und Philosophie, aber sie geht auf den Schein des Wissens, nicht auf das Wissen selbst. Sophist ist, wer mit dem Schein des Wissens Handel treibt, Geschäfte macht.

Es giebt drei Teile der Philosophie: eine theoretische, praktische, poietische. Die theoretische hat es mit der Erkenntnis als solcher zu thun, die praktische hat ihre Prinzipien im wählenden und entscheidenden Willen (προαίρεσις), die poietische in einem gestaltenden Thun, wie es sich namentlich in der Kunst darstellt; das theoretische Denken ist in sich beschlossen, es bewegt nichts, das praktische und poietische Thun wirken, sind Ursachen von Be-

wegungen. Zur praktischen Philosophie gehören Ethik und Politik, zur poietischen Kunst im weiteren Sinne, wie sie auch Handwerk, alles Hervorbringen äußerer Werke nach Regeln in sich begreift. Von der theoretischen Philosophie giebt es drei Hauptteile: die physische, mathematische, theologische. Die Physik beschäftigt sich mit den materiellen Dingen, welche ein Prinzip der Bewegung und Ruhe (der Veränderlichkeit) in sich tragen. Die Mathematik hat es zu thun mit Zahl und Größe, die sich von den Naturkörpern im Denken absondern lassen (*τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως*). Die Mathematik läßt vom physischen Körper die Bewegung weg, läßt alle anderen Eigenschaften weg und nur übrig diskrete und kontinuierliche Quantität. Wenn diese sich getrennt von den bestimmten Körpern betrachten lassen, so brauchen sie darum noch nicht getrennt von ihnen (als Ideen) zu existieren. Die Mathematik beruht so auf Abstraktion. Während so die Physik auf Bewegtes und Untrennbares (der Materie Immanentes), die Mathematik auf Unbewegtes und Untrennbares geht, geht die Theologie auf Unbewegtes und Trennbares, d. h. auf die immaterielle Substanz. Da diese zugleich die letzten Ursachen und Prinzipien der Dinge in sich enthalten wird, so ist sie die, von oben angesehen, erste Wissenschaft, die Wissenschaft der letzten Prinzipien, dem Inhalt nach die Lehre von der Gottheit.

Zur Philosophie gehört auch, über die Formen der Erkenntnis und des Wissens zu forschen, d. h. Logik zu treiben, und man muß in dieser schon geübt sein, ehe man zur Philosophie selbst herangeht. Daher ist zuerst zu betrachten

die aristotelische Logik.

Die Gesamtheit der logischen Schriften wird das Organon (seit der byzantinischen Zeit) genannt. Es umfaßt 1) die Kategorieen, d. h. die Arten oder Formverschiedenheiten des Seienden; 2) die Schrift vom Urteil (*περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione, in seiner Echtheit angezweifelt); 3) die frühere und die spätere Analytik, jedesmal zwei Bücher. Analytik überhaupt heißt Auflösung des Denkens in seine Elemente, Zergliederung in seine Prinzipien. Die erste Analytik behandelt die Lehre vom Schluß, die zweite die vom Beweis, den Definitionen, Einteilungen und von der

Erkenntnis der Prinzipien; 4) Topik (τοπικά), acht Bücher, handelnd von den dialektischen Schlüssen, von der Argumentation im Gebiete der Meinung, des gemeinhin Angenommenen (τὰ ἔνδοξα). Ein wissenschaftlicher Schluß ist einer aus obersten und schlechthin gewissen Prämissen, z. B. wie in der Mathematik; ein dialektischer z. B. einer, der daraus folgert, daß Mütter ihre Kinder lieben. 5) Die Widerlegung der sophistischen Trugschlüsse (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι), eigentlich das neunte Buch der Topik. Die besten Kommentare des Organon sind von Waitz in diesem Jahrhundert, von Pacius im 16. Jahrhundert.

Die Hauptpunkte der aristotelischen Logik sind: 1) Es giebt 10 Arten der Aussagen oder Prädizierungen des Seienden. Sie ergeben sich durch Auflösung der Sprache in ihre einzelnen Bestandteile. 1) Substanz (οὐσία), z. B. Mensch, Pferd; 2) Quantität, zweiellenlang, dreiellenlang; 3) Qualität, weißfarbig, litterarischgebildet; 4) Relation (πρός τι), doppelt, halb, größer; 5) Ort (ποῦ, ubi), auf dem Markt, im Lyceum; 6) Zeit (ποτέ, quando), gestern, im vorigen Jahr; 7) Liegen (κεῖσθαι, situs), (das Weihgeschenk) steht da, er sitzt; 8) Zustand (ἔχειν, habitus), er hat seine Sandalen an, er hat seine Rüstung an (ὑποδέδεται, ὥπλισται); 9) Thun (ποιεῖν, actio), er schneidet, er brennt; 10. leiden (πάσχειν, passio), er wird geschnitten, gebrannt. Die Kategorieen 7 und 8 läßt Aristoteles gelegentlich auch weg. Es scheint, daß die 4 letzten Kategorieen dem (griechischen) Zeitwort entsprechen, nämlich 9 und 10 dem Aktiv und Passiv, 7 dem intransitiv, 8 dem griechischen Perfekt Passivi oder Medii mit Präsensbedeutung, er hat seine Rüstung angelegt und ist infolge dessen jetzt gerüstet.

2) Die Kategorieen für sich, einzeln, enthalten noch nicht Wahrheit oder Irrtum (Mensch, weiß, läuft, siegt); erst als Verbindung von Subjekt und Prädikat, d. h. als Urteil tritt die Frage nach Wahrheit und Irrtum auf. Wahrheit und Irrtum sind im Verstande, aber der Verstand soll sich im Urteil nach den Dingen richten. Verknüpfe im Urteil die Vorstellungen, wie die Dinge verknüpft sind, und trenne, was in den Dingen getrennt ist, so sind die Urteile wahr. Das oberste Denkgesetz ist: es ist unmöglich, daß demselben Subjekt dasselbe Prädikat in der-

selben Beziehung gleichzeitig zukomme und nicht zukomme (*τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*).

3) Ein Schluß (Syllogismus) ist, wenn aus zwei Urteilen mit drei Begriffen sich notwendig ein neues Urteil ergiebt (Sokrates, Mensch, lebendiges Wesen). Sein Gesetz ist: das Prädikat des Prädikats ist auch das Prädikat des Subjekts. Der Schluß geht vom Allgemeinen aufs Besondere. Umgekehrt verfährt die Induktion; sie geht vom Einzelnen zum Allgemeinen. Der Steuermann, der sein Geschäft gelernt hat, ist darin der beste, der Wagenlenker u. s. w. ebenfalls, also ist in allem der Sachverständige der beste. Der Mensch hat wenig Galle und lebt lange, das Pferd, das Maultier ebenfalls, also sind alle Tiere mit wenig Galle langlebig. Die Induktion ist für uns (vom sinnlichen Wahrnehmen aus) überzeugender und klarer, der Schluß dagegen an sich (vom Geist aus, der aus den Weltgesetzen deduziert) zwingender und schlagender.

4) Definition und Division. Die Beweise in den Wissenschaften setzen alle Definitionen voraus. Die Definition erklärt entweder den Namen (Nominaldefinition) oder die Sache selber (Realdefinition). Der Geometer nimmt die Namenerklärung vom Dreieck und zeigt dann auf, daß es eine solche Figur giebt oder sie gedacht werden kann. Die Definition erfordert zugleich die Einteilung nach Arten und Gattungen; denn die gute Definition wird gemacht durch Gattung und Unterschiede (*διὰ γένους καὶ διαφορῶν*). Die Gattung trennt von allen anderen Dingen, die Unterschiede von den Dingen derselben Gattung. Die genetische Definition enthält die Ursache mit, z. B. Mondfinsternis ist Beraubung des Lichtes vom Monde her infolge des absperrenden Zwischentretens der Erde.

5) Prinzipienlehre. Die Induktion geht aus vom Einzelnen, der Syllogismus vom Allgemeinen. Das Einzelne wird durch Erfahrung erkannt, das Allgemeine und Notwendige wird vorbereitet durch Induktion und zuletzt unmittelbar vom vernünftigen Geist ergriffen mit unmittelbarer, schlechthiniger Gewißheit. So ist das Einzelne wohl für uns (*πρὸς ἡμᾶς*), menschlich-sinnlicherweise, bekannter und früher (*ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως*),

das Allgemeine aber ist schlechthin (ἁπλῶς) oder der Natur nach (φύσει) früher und bekannter (d. h. Aristoteles denkt das Allgemeine, Gesetze, Arten und Gattungen, wenn auch in immanenter Weise, als die Einzeldinge beherrschend). Es giebt unmittelbar und schlechthin gewisse Sätze; ein Rückgang ins Unendliche ist undenkbar, man kann nicht ohne Ende von Schluß zu Rückschluß u. s. w. fortgehen. Es läßt sich nicht alles beweisen, die Prinzipien der Beweise sind unbeweisbare Sätze, aber darum doch wahr und gewiß, weil sie unmittelbar vom Geist ergriffen werden (Evidenz, intellektuelle Anschauung). Die Vernunft (νοῦς) erkennt die letzten Prinzipien, die Wissenschaft (ἐπιστήμη) beweist mit Hilfe der Prinzipien. Beiden ist Notwendigkeit eigen, d. h. das Bewußtsein, daß sich die Sache nicht anders verhalten könne. Wissen heißt überhaupt eine Sache erkennen mit dem Bewußtsein, daß sie sich nicht anders verhalten kann. Dagegen Meinung (δόξα) und Reflexion (λογισμός) sind dem Irrtum zugänglich, sie gehen auf das, was sich auch anders verhalten kann.

Hauptsätze der Fundamentalphilosophie oder Metaphysik (bester Kommentar von Bonitz). noch heute bedeutend.

Die Fundamentalphilosophie soll eigentlich aus der Physik erwachsen, sie zieht sich aber bereits durch alle physischen Schriften hindurch; sie hat sich dem Aristoteles beim Studium der Dinge früh aufgedrängt; sie enthält die letzten Prinzipien, welche der Geist erfaßt, indem er sich mit der Erfahrung abgiebt.

Die erste Philosophie betrachtet das Seiende als Seiendes und dessen oberste Ursachen.

1) Der wichtigste Begriff ist hier der der Substanz. Die anderen Kategorieen setzen diese voraus, es giebt keine Quantität u. s. w. als an einer Substanz. Eigentliche Substanzen, primäre Substanzen sind nur die individuellen oder Einzelsubstanzen, der bestimmte Einzelmensch, das Pferd dort (ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος). Sie können nur als Subjekte gefaßt werden, sind nicht mehr Prädikate eines anderen. Sie sind jedes eins, aber der Gegensätze empfänglich, der einzelne Mensch ist bald warm, bald kalt, bald gut, bald schlecht u. s. w. Sie bezeichnen ein Einzelnes (ein τόδε τι). Verschieden hiervon sind die Arten und Gat-

tungen, zu denen die Einzeldinge gehören, der bestimmte Einzelmensch (Sokrates) gehört zur Art Mensch, zur Gattung lebendes Wesen. Diese Arten und Gattungen sind bloß sekundäre Substanzen, sie bezeichnen nur sprachlich etwas Einzelnes (τόδε τι), dem Sinne nach bezeichnen sie eine Eigenschaft (ποιόν τι), sie drücken die Übereinstimmung vieler Einzeldinge in irgendetwas aus.

2) Materie und Form. Es giebt in allen Sinnesdingen Materie und Form (ὕλη und μορφή). Aus dem Erz wird durch Aufnahme der Rundung die Erzkugel, so überhaupt aus Materie durch Aufnahme der Form das Einzelding. Die Form (μορφή, εἶδος) ist die Bestimmtheit, welche ein Ding zu dem macht, was es ist; die wesentlichen begrifflichen Bestimmtheiten eines Dinges sind seine Form, was außer diesen noch bleibt, ist die Materie. Alle Einzelsubstanzen der Sinnenwelt sind zusammengesetzt aus Materie und Form; beim Haus sind die Materie Steine und Erde, die Form ist deren Zusammensetzung zum Schutz vor der Witterung; Materie bei der Statue ist das Erz oder der Marmor, ihre Form die künstlerische Gestalt; beim Menschen ist die Materie der Leib, die Form das Leben oder die Seele. Form ist so der Begriff der Sache, der in der Definition erscheint. Das Wissen geht vor allem auf die Form. Dies Was? läßt sich nicht beweisen, sondern wird durch die Sinne oder den Verstand unmittelbar erfaßt. Ausdrucksweisen für die Form sind τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, das dem Menschen Zukommen, τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ, das, was dem Menschen zukommt auf die Frage, was kommt ihm immer zu. Materie ist, was bleibt, wenn entgegengesetzte Bestimmungen wechseln, warm und kalt z. B. Sie wird indirekt erschlossen: wie sich Erz und Holz verhält zur Statue und zum Sessel, so überhaupt die Materie zur Form. Sie ist das zur Aufnahme der Form Empfängliche, sie existiert nie für sich, sie ist das, was die Formen aufnimmt, aber auch zum Teil ein Hindernis ist gegen deren volle und ganze Verwirklichung; die Materie ist schuld an der Unvollkommenheit der Welt, an ihrem Zurückbleiben hinter dem Begriff. Materie und Form sind beide unentstanden, denn es giebt überhaupt kein absolutes Entstehen und Vergehen.

3) Wie Materie und Form, so finden sich **Vermögen** und **Wirklichkeit** (δύναμις, ἐνέργεια), Potenz und Aktus, an allen Erfahrungsdingen; denn die Materie ist noch nicht Form, kann es aber werden und strebt danach, also ist die Materie Vermögen zur Aufnahme der Form. Geht die Form in die Materie ein, so ist sie der Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ). Materie ist, was nicht der Wirklichkeit nach, wohl aber der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist (ὕλη ἡ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι). Der Unterschied von Potenz und Aktus geht durch alle Gebiete hindurch und ist relativ, d. h. es kann etwas in **einem** Sinne actus, in einem anderen Potenz sein. Der Keim ist der Potenz nach ein Baum, das Kind — ein Mann, das Erz — eine Bildsäule, die Steine — ein Haus, der Bauenkönnende — ein Bauender, der Schlafende — ein Wachender, der gerade nicht Denkende, aber denken Könnende — ein Denkender. Potenz ist als reale Möglichkeit zu verstehen. Wirklichkeit ist das Sein der Sache (ἡ ἐνέργειά ἐστι τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα). Die volle Wirklichkeit der Sache ist die Entelechie (ἐντελῶς ἔχειν). Beide Ausdrücke stehen aber auch für einander.

4) Die Überführung der Potenz in den Aktus geschieht nicht von selbst, sondern durch die **Bewegungs-** oder **Veränderungsursache**; sie ist das, wovon der erste Anfang der Veränderung oder der Ruhe ausgeht. Alles in der Erfahrung hat seine bewegende Ursache und zwar in etwas von ihm Verschiedenem, welches bereits in Wirklichkeit, aktuell sein muß. Der Mensch erzeugt einen Menschen, die Gesundheit macht gesund, das Haus (in der Seele des Künstlers) ist die Ursache des Hauses draußen, nur das Warme wärmt, nur eine fertige Pflanze treibt Keime zu neuen Pflanzen. Die Bewegung selbst ist nach Aristoteles ein schwer zu fassender Begriff, sie ist eine unvollendete Wirklichkeit (ἀτελὴς ἐνέργεια), d. h. es wird in ihr eine Wirklichkeit, ist aber noch nicht ganz da. Seine Beispiele sind Gehen, Bauen, Abmagern (eine Abmagerungskur gebrauchen), Lernen; gehen und gegangen sein, bauen und gebaut haben u. s. w. fallen nicht zusammen, daher sind es unvollendete Wirklichkeiten. Beispiele von Energie oder vollendeter Bewegung sind Sehen und Denken, denn da fällt beides, sehen und gesehen haben, denken

und gedacht haben jedesmal zusammen. Bewegung ist somit das merkbare Übergehen von einem Zustand in einen anderen, der Übergang des Möglichen ins Wirkliche, sie ist die ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ῇ κινητόν, oder ἡ τοῦ δυνατοῦ ῇ δυνατὸν ἐντελέχεια, d. h. wenn ein möglicher Zustand wirklich wird, so ist dies eben Bewegung. Bewegung ist somit bei Aristoteles ein viel weiterer Begriff als unser heutiger, welcher Ortsveränderung meint; es ist jeder Übergang von etwas zu etwas (lernen!).

5) Der Zweck. Wir haben bis jetzt drei Prinzipien oder Ursachen aller Erfahrungsdinge: 1) die Materie (τὸ ἐξ οὗ), Erz für Statue, Silber für Schale, 2) die Form, das, was Plato die Idee nannte, erst Materie und Form zusammen sind ein wirkliches Ding; 3) die Bewegungsursache, welche die mögliche Form zur Wirklichkeit bringt. Es giebt noch eine vierte Ursache, das ist der Zweck, das Beste. Das Spazierengehen geschieht zum Zweck der Gesundheit, so verfährt überhaupt die Kunst nach Zwecken (ἕνεκά του). Von der Kunst schließt man mit Recht auf die Natur, denn die Kunst vollendet teils die Natur, teils ahmt sie dieselbe nach. Die Tiere, wie Spinne, Ameisen, verfahren offenbar nach Zweckmäßigkeit, aber auch in den Pflanzen ist Zweck, die Blätter sind zum Schutz der Frucht, die Wurzeln sind unten und nicht oben wegen der Nahrung. Überhaupt wo eine Reihe von Bewegungen in einem Letzten endigt, welches ein Gut (βέλτιστον) ist, da ist Zweck. Dies Beste ist die Wirklichmachung der potentiellen Formen, das ist das Gute, dessen Dasein die Natur anstrebt. Die Verfehlungen der Form in der Natur beweisen nichts dawider, auch die Kunst macht Fehler, z. B. Schreibfehler, Mischungsfehler bei Arzneien. In der Natur wird der Zweck erreicht, wenn nichts hindert. Man braucht die Bewegungsursache nicht beratschlagen zu sehen, auch die Kunst beratschlagt nicht (οὐ βουλεύεται, verfährt nach genialem Instinkt). Gott und die Natur thun nichts umsonst.

Die drei letzten Ursachen gehören zusammen, Form, Bewegungsursache und Zweck; der Zweck ist von der Bewegungsursache nicht getrennt, wo etwas geschieht, da waltet der Zweck, und dieser Zweck ist die Wirklichmachung der Form.

6) Gott als höchste Ursache. Die Verwirklichung der



möglichen Formen setzt eine aktuelle Bewegungsursache voraus. Wie ist dies abschließend denkbar? Nicht als ein Rückgang ohne Ende, so daß a von b bewegt würde und b von c und so fort ohne Abschluß, denn da suchte man immer eine abschließend aktuelle Ursache, fände sie aber nicht. Der Rückgang ins Unendliche bei den Bewegungsursachen ist also unmöglich, weil undenkbar. Auch Selbstbewegung kann man nicht annehmen, denn alles von sich Bewegte zerfällt in ein Bewegendes und ein Bewegtes; da wäre wieder die Frage: woher die Bewegung des Bewegenden? So wird notwendig die Annahme eines ersten Bewegenden, der selbst nicht wieder bewegt wird (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον). Dieser erste Beweger ist selbst ewig und wirkt darum ewig; denn ein Wechsel von Wirken und Nichtwirken verlangte eine neue Ursache. Dieser unbewegte Beweger ist einer; denn die Bewegung in der Welt ist eine, kontinuierlich von oben nach unten gehende. Er ist immateriell, denn er ist bloß bewegend, nicht auch bewegbar, wie die Materie, welche alle auch dem Bewegtwerden unterworfen ist; als materiell müßte er auch Größe haben und somit endlich sein, und könnte dann die ewige Wirkung nicht ausüben. Als ohne Materie ist er auch ohne Potentialität, also leidenlos, vollkommen, unbedingt, denn das Gegenteil haftet eben an der Materie; er ist bloße Wirklichkeit (ἐνέργεια, actus purissimus). Der erste Beweger ist also Gott und ist Substanz.

Wie bewegt aber Gott? als nicht materiell nicht durch Stoß oder Berührung. Er bewegt wie das Gute oder Begehrte bewegt. Dies wirkt bewegend auf uns, ohne selbst bewegt zu sein. Gott bewegt wie der geliebte Gegenstand (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), als das Gute, als der Zweck. Alles strebt nach dem Guten, dem Göttlichen und Ewigen, jedes soweit es sein Vermögen verstattet; jedes Ding will die ihm möglichen Formen verwirklicht haben; daher ist alles so vollkommen wie möglich, so unsterblich wie möglich. Die Fortpflanzung z. B. ist die Unsterblichkeit der Gattung, wo die Unsterblichkeit der Einzelnen nicht im Vermögen lag. Diese Vermögen werden nun verwirklicht durch die Einwirkung des ersten Bewegers, dieser ist das Prinzip, an welchem der Himmel und die Natur hängt (ἤρτηται); (Aristoteles denkt hierbei augenscheinlich die Vermögen der Dinge wie dunkle

Triebe, seelenartiges Streben, das aber ohne Gott als Beziehungspunkt nie realisiert werden würde, d. h. ohne ihn leeres Streben bliebe).

Wie ist Gott in sich zu denken? Gott als bewegend ist lebendig, er ist das ewige beste Wesen (ζῷον ἀΐδιον ἄριστον). Sein Thun ist aber weder poietisch, noch praktisch, sondern theoretisch. Poietisches und Praktisches (ποιεῖν und πράττειν) haben ihren Zweck außer sich, das kann Gott nicht, er ist der höchste Zweck, der keinen über sich hat. Ethische Handlungen nach Menschenart (πράξεις) Gott zuzuschreiben, ist lächerlich; sollten die Götter z. B. gerechte Handlungen vollbringen, so müßten sie Geschäfte abschließen, Unterpfänder zurückgeben u. s. f. Es bleibt somit für Gott die Theorie, das reine Denken allein übrig. Gott kann aber nicht alles denken, denn es ist besser, an vieles nicht zu denken, manches erscheint schon uns des Denkens nicht würdig; er hat auch keinen Gegenstand über sich, an den er denken könnte. Gott denkt also sich selbst, und dieses sein Denken ist das vollkommenste, weil er selbst der vollkommenste ist, daher reiner Genuß, ewige Seligkeit. Sein Denken ist Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), es hat sich selbst zum Gegenstand, Denken und Gedachtes sind dabei eins. (Man muß sich also etwa vorstellen: Gott denkt sich als das Beste, somit als das, dem alles nach dem Maße seines Vermögens zustrebt; dies sein Denken ist zugleich Erregung der höchsten [ihm ähnlichen s. u.] Himmelskräfte, diese wirken dann erregend weiter auf die niederen Potentialitäten.)

Hauptlehren über die Welt.

(Schriften über die unorganische Natur: Physik, vom Weltgebäude, vom Entstehen und Vergehen, griechisch und deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen von Prantl, Meteorologie, griechisch und lateinisch von Ideler.)

Realität der Außendinge: Die Empfindungen sind zunächst Zustände des Empfindenden, Leidenden; daraus darf man aber nicht schließen, daß die Gegenstände, welche die Empfindung erregen (τὰ ὑποκείμενα), ohne Empfindung nicht wären. Sie sind da auch ohne Empfindung, denn die Empfindung geht nicht

auf sich selbst, ist nicht Selbstempfindung, bringt sich nicht selbst hervor; es giebt also etwas außer der Empfindung, was früher ist als die Empfindung, nach dem Satze: die Ursache geht der Wirkung voraus.

Begriff der Natur: Zur Natur gehört alles, was ein Prinzip der Bewegung und Ruhe (= der Veränderlichkeit) in sich selbst hat, im Unterschied von der menschlichen Kunst. Solcher Gestalt sind Pflanzen, Tiere, Elemente, überhaupt alles, was Stoff an sich hat.

Die allgemeinen Prinzipien der Natur sind zunächst Gegensätze, denn alle Bewegung und Veränderung setzt voraus ein Woher und Wohin, ein Woraus und Worein, also Gegensätze. Diese Gegensätze sind Prädikate, das Subjekt zu ihnen, der Träger der Gegensätze, ist der Stoff, die Materie, er ist das, was bleibt, wenn entgegengesetzte Bestimmungen wechseln. Der oberste Gegensatz ist Form und Beraubung (*στέρησις*), d. h. wirkliche Form und mögliche Form, die aber noch nicht ist. Aus der Beraubung wird die Form, aus dem Keime, der noch nicht Mensch ist, wird ein Mensch.

Irdische Elemente. Die Elemente lassen sich aus bloß quantitativen Unterschieden nicht erklären (gegen Plato und Demokrit); denn sonst wären Feuer, Erde u. s. w. nur relativ verschieden, die qualitative Mannigfaltigkeit wäre unerklärt. Dagegen lassen die Elemente sich zurückführen auf die Gegensätze des Tastsinnes, dieser ist die Grundlage aller Sinne, er findet sich auch allein ohne die übrigen. Die Hauptgegensätze sind hier das Warme und Kalte, Trockene und Flüssige. Diese Gegensätze ergeben unter einander vier Paarungen, und dies ergiebt die vier Elemente:

Warm und Trocken = Feuer,
Warm und Flüssig = Luft,
Kalt und Flüssig = Wasser,
Kalt und Trocken = Erde.

Diese vier Elemente können in einander übergehen, indem teils eins der Gegensatzpaare verschwindet, teils successiv beide verschwinden. Aus Feuer und Wasser kann sich so Luft und Erde bilden. Dazu treten noch Steigerungen: im Eis überwiegt das Kalte, in der Flamme das Warme. Diese Elemente haben

ihren natürlichen Ort, dem sie sich selbst überlassen zustreben: die Erde als schwer unten, das Feuer als leicht oben, Wasser und Luft in der Mitte.

Die Bewegung ist das Mittel, wodurch das Vermögen zur Wirklichkeit wird. Es giebt drei Arten von Bewegungen, Bewegung mitbezug auf Qualität, Quantität und Ort, denn allein bei diesen Kategorieen giebt es eine wahre Entgegensetzung. Die qualitative Bewegung ist die Veränderung, wenn aus Weiß Schwarz, aus Warm Kalt wird u. s. w. Die quantitative Bewegung ist Wachsen und Abnehmen, jenes bis zur vollen Größe, dieses Rückgang wieder abwärts. Die Ortsbewegung (*φορά*) ist bloß Veränderung des Ortes. Qualitative Änderung und Wachsen und Abnehmen sind nicht ohne Ortsbewegung; bei beiden muß etwas bewirkt werden, und dazu muß das Wirkende in die Nähe gekommen sein.

Raum. Wenn ein Körper von einem äußeren Körper umschlossen wird, so ist er im Raum, der Raum wird gedacht als umschließend und ruhend. Es ist somit die Grenze des umschließenden Körpers als unbewegt gedacht. Die Erde ist im Wasser als ihrem Raum, das Wasser in der Luft, die Luft im Äther, der Äther im Himmel, der Himmel ist nicht mehr in einem Raum, weil er nichts außer sich hat. Es giebt somit keinen leeren Raum; alle Bewegung geschieht durch Lageveränderung der Körper gegen einander (*ἀντιπερίστασις*).

Zeit. Bewegung und Zeit nehmen wir gleichzeitig wahr; auch im Dunkel und ohne körperliche Veränderung, wenn aber eine Bewegung in der Seele ist, entsteht sofort der Gedanke der Zeit. Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung nach früher und später, die gezählte Bewegung. Zahl ist aber nicht ohne zählende Seele, so kann auch Zeit nicht sein, ohne daß eine zählende Seele ist, wohl aber kann es Bewegung geben ohne Seele.

Bewegung, Raum und Zeit sind potentiell unendlich; was man wirklich von Größe u. s. w. auffaßt, ist immer endlich, man kann aber immer in Gedanken noch zusetzen.

Bewegung, Raum und Zeit sind unendlich teilbar; daraus widerlegen sich die eleatischen Einwendungen gegen Bewegung.

Das Weltgebäude: Den Himmel denkt Aristoteles nicht analog der Erde, sondern von besonderer Bewegung und besonderem Stoff. Dem Himmel ist eigen die Kreisbewegung, diese ist eine einfache Bewegung und die vollkommene Bewegung, weil die in sich zurückgehende. Das Element, der gegensatzlose Körper, welchem diese Kreisbewegung zukommt, ist der Äther, so genannt *ἀπὸ τοῦ θεῖν τὸν ἀίδιον χρόνον*. Weil der Himmel die gleichförmige Bewegung hat, ist er ohne Entstehen und Vergehen. Die Welt hat Kugelgestalt, weil diese sich von Natur im Kreise bewegt.

Die Fixsterne sind alle an einer Sphäre gleichsam befestigt; sie selbst ruhen, aber durch die Bewegung der Sphäre werden sie mitgezogen. Die Planetenbewegungen werden aus vielfachen Kreisbewegungen erklärt, aus 55 Sphären, vorwärts- und rückwärtsgehenden. Die einzelnen Sphären haben dem obersten göttlichen Beweger untergeordnete, aber ewige unkörperliche Beweger; Gott bewegt den Himmel, dieser das Übrige.

Die Erde ist der Mittelpunkt der Welt, sie ruht; auf ihr, überhaupt unterhalb des Mondes, herrscht beständiges Entstehen und Vergehen, weil einerseits die geradlinigen Bewegungen, welche von dem unregelmäßigen Lauf der Planeten herrühren, unvollkommener sind als die gleichförmigen Kreisbewegungen, anderseits doch diese Bewegungen durch die Ewigkeit der Himmelsbewegung erhalten werden.

Der Mittelraum zwischen Sternen und Erde ist oben mit einem erhitzten Stoff (*ἀναθυμίασις*) erfüllt, unten mit einem feuchten (*ἀτμίς*). Aus den Wechselwirkungen mit den irdischen Elementen entstehen oben Kometen, Milchstraße, unten Winde, Erdbeben, Gewitter u. s. w., auch Mineralien und Metalle.

Organische Natur.

(Tierkunde, übersetzt von Aubert und Wimmer. Ein Buch über die Tierkunde von J. B. Meyer. Über die Teile der Tiere, übersetzt und erklärt von Frantzius. Über Zeugung und Entwickelung der Tiere, von Aubert und Wimmer. Von der Seele: Trendelenburg, lateinischer Kommentar).

Aristoteles ist nicht Hylozoist, wie die alten Physiologen, aber

er ist Hylomorphist. Dem Stoff sind die Formen immanent, sie verwirklichen sich in ihm, und zwar ist diese Verwirklichung Ziel und Zweck. Aristoteles hat den in der Materie potentiell vorhandenen Formen ein Streben und Begehren nach Verwirklichung und Vollkommenheit zugeschrieben, Leben und Seele sind ihm daher gleichsam nur eine Steigerung dessen, was in den unorganischen Dingen auch schon da ist.

Der Zweck in der organischen Natur: Die unorganische Natur ist die Grundlage der organischen. Aus den Elementen bilden sich z. B. in den Tieren die gleichartigen Teile (*ὁμοιομερῆ*), Knochen, Fleisch u. s. w., aus diesen wieder die ungleichen (*ἀνόμοια*), Gesicht, Hände u. s. w. Es ist eine aufsteigende Zweckbeziehung; die Elemente sind um des Gleichteiligen willen, das Gleichteilige um des Ungleichteiligen willen, das Ungleichteilige selbst sind Organe, d. h. sie haben Aufgaben und Verrichtungen (*ἔργα καὶ πράξεις*), wie Auge, Nase, Antlitz, Finger, Hand, Arm, in ihnen ist erreichter Zweck (*πέρας*). Der Zweck beherrscht die ganze organische Natur; letzter Zweck ist das Leben des Tieres, diesem dient jeder Teil des ganzen Wesens. Dabei zeigt die ganze Reihe der organischen Wesen ein stetiges Fortschreiten zu immer höherer Vollkommenheit. Daneben dienen wieder die Pflanzen den Tieren, die Tiere und die ganze Natur den Zwecken des Menschen.

Begriff der Seele: Jedes Organ des Leibes ist zu einem bestimmten Zweck, einer Leistung, Funktion; der ganze Leib ist zu einer Gesamtleistung (*πλήρης πρᾶξις*). Dieser Gesamtzweck des Leibes ist die Seele. Die Seele ist der Gesamtzweck des Leibes als eine thätige und übergreifende Macht gedacht. Seele und Gesamtlebenskraft des Leibes sind dem Aristoteles identisch. Näher erklärt er sich so: lebende Naturkörper sind die, welche durch sich selbst (*δι' αὑτοῦ*) sich ernähren, wachsen und abnehmen. Der Körper ist nicht Seele, der Körper ist die Materie für die Seele als seine Form, aber die Seele ist auch nicht ohne Körper, sie ist ja die Form eines Körpers (sie ist *σώματος δέ τι*). Die Seele ist die Entelechie, die verwirklichte Form, eines potentiell lebendigen, d. h. organischen Körpers; wenn also ein Körper wirklich lebt so ist dies Leben eben die Seele. Die Seele ist

Substanz als Form. Sie ist formale Ursache des lebenden Körpers, denn sie ist Leben und durch das Leben ist der Körper lebendig. Sie ist finale Ursache des Körpers; sie ist der Gesamtzweck des Leibes, alle seine Teile sind Instrumente für sie. Sie ist Bewegungsursache; von ihr geht die Ortsbewegung im Leibe aus, ohne diese finden sich aber auch Wachsen, Abnehmen, Sinnesempfindungen nicht. Kurz: die lebendige Kraft des Leibes als sich in ihm verwirklichend und ihn beherrschend ist die Seele. (Es ist das nicht platonischer Dualismus, nicht Materialismus, sondern eben Hylomorphismus, die Kräfte sind dem Stoffe immanent, aber doch die Hauptsache in ihm, und dem Sinne nach mehr dem Dualismus verwandt als dem Materialismus.)

Es giebt fünf Vermögen und Stufen der Seele: Ernährung mit Fortpflanzung, Streben, Empfindung, Ortsbewegung, Denken (*θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν, διανοητικόν*). Die Pflanze hat Ernährung und Fortpflanzung, die Tiere diese und außerdem sinnliche Wahrnehmung, mit dieser ist Lust und Schmerz verbunden, und mit diesen wieder Begierde; denn Begierde ist Streben nach dem Angenehmen. Manche Tiere haben auch Ortsbewegung; noch andere, auf Erden der Mensch, haben Überlegung und Vernunft. Das höhere Vermögen setzt jedesmal die Anwesenheit der voraufgehenden niederen voraus.

Psychologie des Menschen: Die sinnliche Wahrnehmung kommt zustande durch Einwirkung der wahrnehmbaren Gegenstände. Jeder Sinn nimmt das ihm Eigentümliche wahr, Auge Licht, Ohr Ton u. s. w. Mehreren oder allen Sinnen gemeinsam sind Bewegung, Ruhe, Gestalt, Zahl, Eins. Die Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf, sie nimmt das Ideelle der Gegenstände auf, wie das Wachs das Bild des Siegelrings ohne seine Materie. Zur Empfindung ist ein mittleres Verhältnis im Organ erforderlich; so wird Warm und Kalt abgemessen nach einer Mitte des Temperatursinns in uns, alles Übermaß zerstört das Verhältnis und damit die Empfindung. Über den Einzelsinnen giebt es einen Gemeinsinn, der da wahrnimmt, daß man sieht, hört u. s. w.; denn der Gesichtssinn u. s. w. sieht, hört, weiß aber nicht, daß er sieht. Der Sitz des Empfindungs-

vermögens, überhaupt das Zentralorgan der Seele ist das Herz; das Gehirn ist ein Kühlungsapparat für die vom Herzen aufsteigende Blutwärme.

Die Vorstellung (*φαντασία*) entsteht durch die Sinneseindrücke; von diesen her bleiben Bewegungen in den Sinnesorganen, die durch mancherlei Ursachen, äußere und innere, leicht wieder erregt werden können. Daraus leitet er ab Träume, Gedächtnis, Ideenassociation nach Ähnlichkeit, Kontrast und Koexistenz der Gegenstände in Raum oder Zeit. Ist die Bewegung des Körpers zu rasch, wie in der Jugend, so ist das Gedächtnis flüchtig, sind die Teile verhärtet, wie im Alter, so haftet nichts mehr.

Die Denkseele (*νοῦς*). Das Denken ist verschieden von der Sinneswahrnehmung: es ist nicht gebunden an die äußere Gegenwart des Gegenstandes wie die Sinneswahrnehmung, der Geist kann denken, wann er will. Denken und Gegenstand fallen im Geist zusammen; er denkt alles dadurch, daß er es denkt. Der Geist kann das Unteilbare, Einfache denken, die Sinne nur das Zusammengesetzte; der Denkgeist ist der Ort der Ideen. Folglich ist der Denkgeist dem Vermögen nach nicht mit dem Körper vermischt, nicht an ein Organ gebunden, wie das Sehen an das Auge u. s. f. und hat keine Bestimmtheit wie die Sinne (sondern geht auf alles Mögliche). Aber auch auf ihn findet die Unterscheidung von Materie und Form Anwendung. Es giebt eine materiale oder potentiale Vernunft, welche alles wird; sie ist wie eine Schreibtafel, welche bestimmt ist, beschrieben zu werden, aber noch nicht beschrieben ist (gemeint ist vielleicht der Inbegriff der Vorstellungen), und eine thätige, welche jene zur Wirklichkeit überführt. Diese thätige Vernunft ist trennbar und leidenlos und unvermischt mit dem Leibe; sie ist actu oder Aktus. Getrennt ist sie, was sie ist, thätige Vernunft. Sie ist unsterblich und ewig. Erinnerung aber ist in ihr nicht; denn Erinnerung ist Leiden, die leidende Vernunft ist aber vergänglich und kann ohne die Einwirkung der thätigen nichts denken. Hinwiederum kann aber auch die thätige Vernunft in uns ohne Vorstellungsbild (*φάντασμα*) nichts denken. Der (thätige) Denkgeist geht allein von außen (vor der Zeugung) in den Seelenkeim ein und ist allein göttlich. Überhaupt ist jedes Seelenvermögen von anderer und göttlicherer Be-

schaffenheit als die vier Elemente; die Lebenswärme, die in dem Samen das fortpflanzungskräftige ist, ist nicht Feuer, sondern analog dem Element der Sterne; denn die Sonne hat ein Lebensprinzip in ihrer Wirkung. Der Same des Seelenprinzips ist teils trennbar, wo Denkgeist (νοῦς) ist, teils untrennbar.

Ethik.

(Ethik, Ausgabe von Susemihl. Politik, Text von Susemihl, auch Übersetzung.)

Die größte Gewißheit haben Metaphysik und Mathematik, überhaupt das Immaterielle. Schon die Physik hat keine mathematische Genauigkeit, denn die Materie kann sich auch anders verhalten, das Wissen geht aber auf das Notwendige. Ähnlich ist es mit Ethik und Politik; in diesen menschlichen Dingen ist Wechsel und Irrtum. Man muß zufrieden sein, das Wahre darüber im allgemeinen und in Umrissen zu zeigen. Im Einzelnen ist es hinlänglicher Beweis, das Wahrscheinliche (ἔνδοξα) aufzustellen und die Einwendungen dagegen aufzulösen.

Das höchste Gut: Alles Einzelne, was wir thun, hat einen Zweck. Es giebt einen letzten Zweck, auf den wir dabei alles beziehen; er ist das Gute und das Beste. Alle nennen ihn Glückseligkeit, Eudämonie, aber über den Sinn, was dies sei, herrscht Uneinigkeit. Nach den einen ist es Genuß, nach den anderen Thätigkeit, nach anderen Erkennen. Eine Entscheidung läßt sich so herbeiführen: 1) muß der Zweck oder das Gute in einem Wirken und Handeln (ἔργον καὶ πρᾶξις) liegen, so ist es überhaupt in der Natur; 2) muß er in einem dem Menschen eigentümlichen Wirken liegen. Er kann also nicht die Ernährung sein, die haben auch die Pflanzen; nicht die Sinnesempfindung, die haben auch die Tiere. So bleibt das thätige Leben des Vernünftigen in uns. Folglich ist das menschliche Gut die vernünftige oder tugendhafte (κατ' ἀρετήν) Energie der Seele. Zur vollen Energie der Seele gehört aber 1) eine volle Lebenszeit, denn die Seele durchläuft eine Entwickelung, nicht das Kind ist der volle Mensch, sondern der Mann; 2) gehören dazu äußere Güter; ohne sie kann die Seele nicht wirken, sie sind als Instrumente des sittlichen Wirkens zur Eudämonie erforderlich:

3) kann die Seele nicht die volle Energie für sich allein gewinnen, es gehört dazu Leben mit anderen und im Staate. Wem die äußeren Verhältnisse lauter Hindernisse in den Weg legen, der ist, wenn tugendhaft, nicht unselig (ἄθλιος), aber noch weniger glückselig (μακάριος). Das Verhältnis der Lust zum Sittlichen ist dies: die Lust ist nicht ein Werden, sondern die ungehinderte Energie des naturgemäßen Verhaltens. Jede körperliche und geistige gelingende Thätigkeit hat als Abschluß Lust. Die vollkommenste Thätigkeit hat die vollkommenste Lust. Der Tugendhafte braucht die Lust nicht erst zu suchen, sie ist ihm nichts von außen Angehängtes, sie liegt in seinem Leben als ein hinzukommendes Ende. Wie die Jugendkraft zugleich blühend ist, so die Energie der Seele zugleich Freude.

Es giebt zwei Hauptarten der Tugend, die eine entspricht der Denkseele, die andere den uns mit allen lebenden Wesen gemeinsamen Seelenteilen. Die Tugend des Geistes ergiebt die intellektuellen (dianoëtischen) Tugenden; die anderen sind die ethischen oder moralischen Tugenden, so genannt, weil sie der Sitte, Gewöhnung bedürfen, sie gehen auf Versittlichung des unvernünftigen Seelenteils, der aber der Vernunft folgen kann.

Die moralischen Tugenden: Sie sind Versittlichungen der unvernünftigen Seelenteile, sie stehen also in Beziehung zu den Affekten, sind aber selbst keine Affekte, sind richtiges gewohnheitsmäßiges Verhalten (ἕξεις, habitus) inbezug auf die Affekte. In den Affekten und den Handlungen giebt es ein Zuviel und ein Zuwenig (ὑπερβολή, ἔλλειψις, excessus, defectus), also auch ein Mittelmaß. Das Mittelmaß ist das richtige, hier und in allen Dingen; das beste Kunstwerk ist das, von dem nichts wegzunehmen, zu dem nichts hinzuzufügen ist. So ist Mut die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit, Genuß zwischen Wollüstigkeit und Stumpfheit. Tugend ist also die richtige Mitte zwischen zwei falschen Extremen des Affekts. Die Bestimmung dieser Mitte kommt der Vernunft und dem Einsichtigen zu. Die Tugend ist freiwillig, auf Freiheit gegründet (ἕξις προαιρετική). Der Vorsatz ist zur Tugend notwendig; Gewalt und unverschuldeter Mangel des erforderlichen Wissens lassen Zurechnung, also Tugend nicht zu. Aber erst wiederholtes Üben bringt die volle, leichte Freiheit; man

wird nicht durch bloßes Wollen und mit einem Schlag aus einem schlechten Menschen ein guter. — Die Einteilung der Tugenden scheint zu sein: Tugenden des Individuums als solchen sind Tapferkeit und Mäßigkeit; Tugenden inbezug auf äußere Güter, die man hat, sind Liberalität bei mäßigem, Großartigkeit bei bedeutendem Besitz. Tugenden inbezug auf die Meinung anderer von uns sind Megalopsychie, d. h. Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes bei großer Befähigung, für gewöhnlich Philotimie, d. h. richtige Selbstschätzung, die sich nicht zu hoch, auch nicht zu niedrig achtet. Tugenden inbezug auf weiteren Verkehr sind: Milde, Wahrhaftigkeit, Fröhlichkeit (εὐτραπελία), inbezug auf engeren: Freundschaft, die eine dreifache sein kann, je nachdem sie sich auf das Angenehme, das Nützliche, das Gute gründet. Die Tugend des geschäftlichen Verkehrs ist die Gerechtigkeit. Sie hat Gleichheit zu bewirken inbezug auf alle Dinge, worin eine Übervorteilung stattfinden kann; als austeilende (distributive) verteilt sie Ehre oder Besitz nach Würden und verfährt nach geometrischer Proportion (wer zweimal soviel verdient hat, bekommt auch zweimal soviel; die Faktoren sind gleich); als ausgleichende (exäquierende) giebt sie bei Vertrag und sühnender Strafe jedem das Gleiche und verfährt nach arithmetischer Proportion (die Differenz ist gleich). Eine Rektifikation des Gesetzes, sofern es wegen seiner Allgemeinheit nicht ganz auf den konkreten Fall paßt, ist die Billigkeit.

Die intellektuellen (dianoëtischen) Tugenden sind die Tugenden des Denkgeistes als solchen; sie bedürfen Lehre und Wachstum. Es sind Vernunft (νοῦς), Wissenschaft, Weisheit (= Vernunft und Wissenschaft, soweit sie die würdigsten Dinge betreffen), Kunst und praktische Einsicht. Die moralischen Tugenden können nicht ohne die intellektuellen sein, nämlich die Vernunft (νοῦς) hat den Zweck zu erfassen, die Einsicht (φρόνησις) hat das Mittelmaß zu bestimmen; zu ihrer Wirksamkeit bedürfen sie des scharfen und raschen Geistesblickes, der geistigen Geübtheit (εὐστοχία, ἀγχίνοια, δεινότης), der Wahl der richtigen Mittel zum Zweck (εὐβουλία), der richtigen Auffassung der Sachlage. Die Einsicht ist die Einheit der Tugenden, in ihr sind sie alle gegeben.

Die Ethik ist Einleitung, Vorbereitung zur Politik. Der Mensch ist das politische, d. h. auf den Staat angelegte Lebewesen. Der Staat ist die vollkommenste menschliche Gemeinschaft. Die (der Zeit nach) erste Gemeinschaft von Menschen ist die Ehe als Verbindung von Mann und Frau. Die Hausgemeinschaft wird erweitert durch Sklaven, welche lebende Werkzeuge sind; es ist durchaus gerecht, für beide nützlich, daß der körperlich Kräftige, aber geistig Unselbständige von dem Intelligenten geleitet werde. Die Gemeinschaft mehrerer Häuser ist ein Dorf (*κώμη*). Die aus mehreren Dörfern entstehende Gemeinde (*κοινωνία*) ist eine vollständige Stadt, ein Staat. Merkmal eines Staates ist, daß er alle Hauptseiten menschlichen Lebens in sich enthält (Autarkie). Ein Staat entsteht, damit man lebt, besteht aber, damit man schön und gut (*εὖ*) lebt. Auf den Staat tendieren Familie und Dörfer, er ist somit von Natur, denn der angelegte Zweck ist Natur; der Staat ist insofern früher als der einzelne Mensch.

Idealstaat: Der Staat ist eine Gemeinschaft von unter sich Gleichen zum Zweck des bestmöglichen Lebens. Dies Leben ist die Energie der Tugend und ihre vollständige Anwendung. Die Bürger im Staate können nicht Handwerker, nicht Landbauer sein, denn zur Entwicklung der Tugend und ihrer Bethätigung braucht man Muße, Freiheit von körperlich und geistig niederdrückender Arbeit. Die Bürger führen Krieg und regieren den Staat in Leitung der Verwaltung und in Gericht. Auf die jüngeren Jahre entfällt dabei die Kriegführung, auf das spätere Alter Verwaltung und Rechtsprechung. Der Besitz muß in den Händen der Bürger sein, denn sie brauchen Mittel der Bethätigung. Landbauer, Handwerker müssen die Städte allerdings haben, aber nicht als Glieder des Staates, sondern am besten als Sklaven. Bevölkerung und Land eines Staates darf nicht zu groß sein, beides muß leicht übersichtlich sein, sonst ist die gesetzlich-sittliche Ordnung nicht aufrecht zu erhalten. Am platonischen Idealstaat setzt Aristoteles vorzüglich aus die Güter- und Frauengemeinschaft: was keinem besonders obliege, werde schlecht besorgt; Freude am Eignen gehört zum Menschen, Freude am eigenen Besitz, eigener Familie, Gemeinsinn muß daneben bestehen.

Aristoteles behandelt aber nicht bloß den Idealstaat, sondern

auch sehr ausführlich, wie die Staaten unter den ihm bekannten Verhältnissen gewöhnlich waren, und giebt für ihre Erhaltung und Verbesserung Ratschläge, was noch heute ein Hauptinteresse seiner Politik ist.

Staatsverfassung: Die Staatsverfassung ist die Ordnung des Staates inbezug auf die Amtsgewalten (ἀρχαί), namentlich inbezug auf die Gewalt über Krieg und Frieden, Gesetzgebung, Recht zu strafen und Kontrolle. Alle Staatsverfassungen sind gut, die das Gemeinwohl erstreben (τὸ κοινῇ συμφέρον), alle verfehlt, welche bloß das Interesse der Regierenden im Auge haben. Dies ist das eine Moment der Einteilung, das andere ist, ob einer oder mehrere oder die Mehrzahl die oberste Gewalt haben. Richtige Verfassungen sind Monarchie, Aristokratie, Politie, und von diesen ist die Monarchie als Herrschaft des Besten durch Wahl oder durch Erbfolge aus dem besten Geschlecht die beste, aber bei einem freien Volk kommt sie nicht leicht vor. Verfehlte Verfassungen sind Tyrannis, Oligarchie, Demokratie, und zwar vertritt die Tyrannis das Interesse des einen, die Oligarchie das der Reichen, die Demokratie das der Armen.

Für die gewöhnlichen Verhältnisse ist die Politie (Republik) die beste und dauerhafteste Staatsverfassung, weil in ihr der Mittelstand, die weder sehr Reichen noch sehr Armen, überwiegen; diese sind am geeignetsten zur Tugend, allzu großer Reichtum ruft Übermut hervor, allzu große Armut bringt zu viele Versuchungen mit sich.

Die Erziehung ist Staatsinteresse; wie die Ethik Vorbereitung zur Politik, so die sittliche Erziehung zum Staatsleben. Die Erziehung muß für alle Bürger ein und die nämliche sein, nicht der Willkür und Laune der Einzelnen überlassen.

Innerhalb des sittlich-politischen Lebens kann der Einzelne mehr ein praktisches Leben führen in den Geschäften des Krieges und Staates, oder ein mehr theoretisches, der Wissenschaft, überhaupt den dianoëtischen Tugenden gewidmetes. Beide sind nach der Tugend, aber das theoretische steht höher. Denn es ist 1) das gottähnlichste; das Leben der Götter ist Erkennen, nicht praktisches Handeln; 2) ist es Energie der Vernunft, die Vernunft ist aber selbst das Göttliche oder Göttlichste in uns; nicht

als Mensch, sondern weil etwas Göttliches (θεῖόν τι) in ihm ist, hat der Mensch die Erkenntnis, man muß aber das Göttliche wählen und, soweit es möglich ist, unsterblich sein; 3) ist die Erkenntnis das stetigste, lustvollste, in sich befriedigtste; 4) wird die Erkenntnis um ihrer selbst willen angestrebt, dagegen das praktische Leben strebt nach einem Endzweck außer sich. An zweiter Stelle glückselig ist das Leben in den übrigen Tugenden; die ihm angehörigen Energien sind eigentümlich menschlich, z. B. die Tugenden in den Angelegenheiten des Staates und des Krieges, aber das praktische Leben ist unruhig, abhängig von außen u. s. f.

Lehre von der Kunst. (Poetik, Fragment, Ausgabe und Übersetzung von Susemihl, eine andere von Überweg.)

Das Schöne besteht in leicht übersichtlicher Größe (weder zu groß noch zu klein) und Ordnung. Die Künste sind Nachahmungen. Der Mensch hat Nachahmungstrieb und freut sich, das Nachgeahmte zu erkennen; insofern ist die Kunst Befriedigung des Wissenstriebes. Diese Nachahmung ist aber nicht als Kopie gemeint, sondern als Darstellung 1) des Schönen, 2) des Typischen, des Allgemeinen, was etwa in der Natur bloß angedeutet ist. Daher ist die Poesie philosophischer und edler als die Geschichte, weil jene mehr auf das Allgemeine, diese auf das Einzelne geht; Poesie sagt nicht das Geschehene, sondern was wohl geschehen kann und das nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Bei der nachahmenden Darstellung kann unterschieden werden das Wodurch? das Was? und das Wie? Nach dem Wodurch ergeben sich bildende und redende Künste, Musik und Tanzkunst (= Rhythmus der Gestalten). Nach dem Was? Darstellung von Handlung, besserer, schlechterer oder uns gleicher. Nach dem Wie? z. B. Epos und Drama, d. i. Erzählung einer Handlung oder Agierung derselben. Das Epos ist Darstellung des Ernsten; seine unterscheidenden Merkmale sind hauptsächlich Versmaß und erzählende Art. Komödie ist Darstellung des Schlechteren, sofern es lächerlich ist; das Lächerliche muß nicht wirkliches Wehe und Verderben sein (ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν). Bei der Tragödie sind die Hauptmerkmale Darstellung einer ernsten, in sich vollendeten Handlung als Handlung. Ihr Was? ist die Geschichte mit dem Charakter und der Denkweise der han-

delnden Personen. Die Fabel ist der Zweck der Tragödie; sie ist Darstellung nicht von Menschen, sondern von Befinden (πρᾶξις) und Leben und Glück und Unglück. Hauptsache sind daher der Umschlag (Peripetie) und Wiedererkennungsscenen, und von der Seite ist Euripides der tragischste der Dichter. Wegen der Handlung werden die Charaktere mit aufgenommen; sie sind nicht notwendig darin. Die Hauptpersonen müssen nicht vollkommen gut und nicht vollkommen schlecht sein, aber mit irgendeiner Schuld. Die Wirkung der Tragödie ist, daß sie durch Mitleid und Furcht vollbringt die Reinigung der genannten Affektzustände (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν). Diese Reinigung, welche nicht in den dargestellten Personen, sondern im Zuschauer gemeint ist, ist nach den einen ethisch zu verstehen im aristotelischen Sinne: es findet eine Erhebung zum Allgemeinen statt, eine Abstreifung des Idiopathischen, daher unschädliche Freude und zugleich Lust aus der Nachahmung. Nach Jak. Bernays ist die Reinigung pathologisch-medizinisch zu verstehen, besser ausgedrückt psychologisch: die Aufregung jener Affekte in der Nachahmung ist zugleich eine Entledigung von denselben, natürlich eine zeitweilige. Hierfür spricht der Vergleich mit der orgiastischen Musik, welche ähnlich wirkt nach Aristoteles, und daß die Tragödie zum dionysischen, in Aufregung und Abspannung verlaufenden Kultus gehört *).

Die Philosophie des Aristoteles war im Altertum sehr berühmt, hat aber eigentlich in demselben nicht geherrscht. Erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters und dann im Übergang zur Neuzeit hat sie ihre große Wirkung ausgeübt. In der dritten Periode der griechischen Philosophie sind ganz andere Denkweisen zur Herrschaft gekommen, im Ausgang des Altertums ist der Platonismus, wenn auch modifiziert, erneuert worden. Auch im

---

*) Ähnlich einmal Kant in der Anthropologie: beim Schauspiel ist ein Spiel einander widriger Affekte, Angst und Verlegenheit, Hoffnung und Freude, welches am Schluß des Stücks dem Zuschauer Beförderung des Lebens ist, indem es ihn innerlich in Motion gesetzt hat. Nach Cartesius freuen sich die Menschen zu irgendwelchen traurigen Gemütsbewegungen erregt zu werden, gerade so wie sie sich freuen zur Fröhlichkeit erregt zu werden.

Mittelalter und im Beginn der Neuzeit hat eine platonisierende Richtung stets mit der aristotelischen im Kampf gelegen, und ohne Umdeutung ist der Aristotelismus in Mittelalter und Neuzeit selten geblieben. Die Art, wie Aristoteles die Formen und das Allgemeine als das Maßgebende ansetzt, trieb immer wieder zu einer Platonisierung hin, und in der Kritik der platonischen Ideen durch Aristoteles ist eins sehr auffallend. Aristoteles faßt Platos Ideen immer, als wären sie bloß abstrahierte Allgemeinbegriffe; sie sind aber zugleich Idealbegriffe, von welchen Plato behauptet, die Erfahrung könne wohl an sie erinnern, aber wir würden dabei stets zugleich inne, daß die Sinnesdinge hinter den Idealen der Gleichheit, Schönheit, Gesundheit u. s. w. zurückblieben. Woher dies Idealisieren komme, scheint Aristoteles nie auseinandergesetzt zu haben; wahrscheinlich spielte es in seinem mehr realistischen Geiste keine hervorstechende Rolle. Plato sah darin, daß wir der Sinnenwelt gleichsam unwillkürlich eine Idealwelt gegenüberstellen, einen Hinweis darauf, daß es eine solche Idealwelt auch gebe, daß wir das eben nur thäten, weil wir gleichsam unmittelbar die Gewißheit einer solchen Idealwelt in uns trügen. Es ist deshalb gar nicht verwunderlich, daß der Platonismus sich sehr oft noch dem Aristotelismus entgegenstellte. Im christlichen Mittelalter ist der Aristotelismus ganz unwillkürlich durch das platonische Element, welches im Christentum lag und bei den Kirchenvätern durch den Neuplatonismus auch philosophisch ausgebildet worden war, geradezu ergänzt worden.

Die peripatetische Schule (Fragmente des Eudemus und anderer Peripatetiker bei Mullach, Vol. III.).

Nachfolger des Aristoteles als Schulhaupt war Theophrast*) aus Lesbos von 322 an. Erhalten sind von ihm ein Buch über die Pflanzen (er hat darin selbständige Beobachtungen, die Erklärungen sind aus Aristoteles' Physik); die Charakteres (vielleicht vorläufige Aufzeichnungen); Bruchstück der Metaphysik; Fragmente der 18 Bücher: „Ansichten der Physiker". In der Logik wird er zusammen mit Eudemus genannt; sie stellten die

---

*) Schriften und Fragmente herausgegeben von Wimmer.

hypothetischen Schlüsse auf und als Unterart derselben die disjunktiven. In der Metaphysik wirft Theophrast viele Fragen auf, auch inbezug auf Aristoteles' Ansichten, ohne Antwort. In der Physik wich er vielfach ab von Aristoteles: alle Thätigkeiten der Seele sind nach ihm Bewegungen (nach Aristoteles Energieen), obwohl verschieden von den Bewegungen des Körpers und den daraus abzuleitenden Begehrungen und Affekten. Der Raum ist die Ordnung und Lage der Körper gegeneinander. In der Ethik zog er das theoretische Leben dem praktischen weit vor. Er soll die Tugend als nicht ausreichend zur Glückseligkeit erklärt, dem Glück sehr viel eingeräumt haben.

Von da ab scheint schon das platonische Element der aristotelischen Philosophie mehr und mehr aufgegeben worden zu sein. Nach Aristoxenus, dem Haupttheoretiker griechischer Musik, der auch von den Pythagoreern entlehnte, ist die Seele eine aus den Bewegungen der verschiedenen Teile des Körpers hervorgehende Spannung (intentio quaedam), vergleichbar der aus einer Mehrheit von Tönen sich ergebenden Harmonie. — Dicäarch hielt das praktische Leben am höchsten; die Seele ist keine Substanz, nicht trennbar, ohne Fortdauer; sie ist allgemeine Lebenskraft, vorübergehend im Körper individualisiert.

Nachfolger des Theophrast als Haupt der Schule war Strato von Lampsakus, bis ca. 270, schlechtweg der Naturforscher genannt (ὁ φυσικός). Aus Schwere und Bewegung will er die ganze Welt erklären. Wärme und Kälte sind die Agentien der Dinge. Die Natur ist die einzige Ursache des Werdens, Wachsens, Abnehmens und der Veränderung; sie ist ohne Empfindung und Form. Dabei war er gegen Atomistik. Die erste Entstehung war zufällig, die Abfolge ist jetzt, nachdem es geworden, der Natur gemäß (κατὰ φύσιν). Kein Gott ist zur Welterklärung notwendig, keine Zweckthätigkeit. Die Seelenthätigkeiten sind Bewegungen; die menschliche Seele ist von der tierischen nicht der Art nach verschieden; sie ist sterblich.

Strato soll glänzend gewesen sein in Widerlegungen, unbefriedigend in eigener Erklärung, obwohl einzelne seiner überlieferten Gedanken nicht unbedeutend sind. So sind nach ihm alle Körper schwer, streben zum Mittelpunkt. Der Raum ist die

Distanz, welche stets Körperliches in sich begreift, aber für jegliches geeignet ist. Aristoteles hatte in der unorganischen Natur meist bloß mechanisch-kausal erklärt (Meteorologie); dies hat Strato ausgedehnt (vielleicht erschien ihm auch die Astronomie des Meisters ein Rückschritt gegen früher).

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die gewöhnliche Ansicht von derselben ist, die Philosophie gehe ab vom Begriff des Wissens, sie werde praktische Lebensweisheit. Diese Ansicht ist richtig, aber es entsteht die Frage, warum geschah das? In diesem Warum zeigt sich ein tiefer Zug menschlichen Wesens. Die zweite Periode der griechischen Philosophie war wesentlich intellektualistisch; nach Sokrates ist das Wissen das Gute und zieht notwendig die Tugend nach sich, nach Plato ist die wahre Tugend nur, wo das höchste Wissen ist, nach Aristoteles ist das beste Leben das der philosophischen Erkenntnis. Diesen Intellektualismus kann die Masse der Menschheit nicht teilen, es gehört besondere Neigung und besondere Begabung dazu. Die dritte Periode der griechischen Philosophie ist eine Reaktion der gewöhnlichen Menschennatur gegen den Intellektualismus. Die unmittelbaren Triebe der menschlichen Natur, in ihren verschiedenen Hauptformen, machen sich zum Ausgangspunkt und Maßstab der Auffassung des Menschen und der Welt. Diese Reaktion, an sich sehr berechtigt, ging, wie das gewöhnlich geschieht, zu weit, und drängte das theoretisch-philosophische Interesse zu sehr herab, zumal jetzt unter den vielen Anregungen der hellenistischen Zeit der theoretische Trieb sich auf Ausbildung der Naturwissenschaft, der Mathematik, der Geographie wenden konnte und wandte. Bezeichnend ist, daß viele der Stifter und Hauptvertreter der neuen Schulen aus den unteren Ständen hervorgingen, es ist die Reaktion des griechischen Volksgeistes gegen die Aristokratie des Intellektualismus. Daher wurden diese Schulen auch populär,

drangen in die weitesten Kreise, was von Plato und Aristoteles im eigentlichen Altertum nicht gilt. Aus diesen Schulen lernt man ein gut Teil griechischen Volksgeistes nach seinen breiten Massen kennen, und daß darin solches enthalten ist, was in menschlicher Natur immer wiederkehrt, davon ist Zeugnis, daß die geistige Art dieser Schulen in der Neuzeit immer wieder Eindruck gemacht hat. Man suchte jetzt praktische Befriedigung, in ihrem Dienst muß alles Wissen stehen. Die Epicureer sahen die Befriedigung in der Lust, alles Wissen dient der Lust. Die Stoiker setzen das höchste Gut in die Tugend, ihr hat alles Wissen zu dienen. Die Skeptiker sind noch die theoretischsten, sie beschäftigen sich mit dem Nachweis der Schranken unseres Wissens; dies Gefühl der Schranken unserer Erkenntnis gäbe allein Ruhe auch im Praktischen, was gleichfalls ihr Ziel ist. Ich behaupte, auch ohne das politische Herabsinken Griechenlands würde eine Reaktion gegen den Intellektualismus der zweiten Periode eingetreten sein, aber sie wäre vielleicht nicht so frühe eingetreten, weil die praktischen Naturen im Politischen zu thun gehabt hätten. So aber mußte man sich gleichsam ins Privatleben zurückziehen und sich fragen, wie gewinnst du dem Leben die Befriedigung ab? Die drei neuen Philosophieen haben außerdem etwas Nivellierendes, es bildet sich mehr und mehr das Gefühl einer allgemeinen Gleichheit aller Menschen aus. Dies ist gewiß Nachwirkung der veränderten politischen und sozialen Verhältnisse im Hellenismus, der aus der genialen Initiative Alexanders d. Gr. hervorging, welcher selbst in dem Versuch der Ausgleichung von Griechen und Orientalen durchaus kein Schüler von Aristoteles war. Eratosthenes sprach es (Strabo p. 66) geradezu aus, daß die Scheidung des menschlichen Geschlechts (*τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος*) tadelnswert sei. Viele der Hellenen seien schlecht und viele der Barbaren feingebildet (*ἀστείους*), wie Inder und Arianer, ferner Römer und Karthager, welche so bewundernswürdige Staatswesen geschaffen (*οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους*). Alexander habe sich aller freundlich und wohlwollend angenommen, bei denen gesetzliches Wesen und Sinn für Bildung und Kenntnisse herrsche (*ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκεῖον*).

Die Epicureer.

Epicur, ein Athener, geb. in Samos 342 oder 341, gest. 270, lebte meist in Athen. Sein Leben wird gelobt. Er hatte viele Bücher geschrieben. (Fragmente [aus den herculanensischen Papyrusrollen] herausgegeben von Orelli. Eine Hauptquelle ist das 10. Buch von Laërtius Diogenes. Usener Epicurea. Eine interessante Reproduktion der epicureischen Philosophie nach der Kenntnis des 17. Jahrhunderts ist das Syntagma philosophiae Epicureae von Gassendi.)

Philosophie ist eine Thätigkeit, welche durch Reden und Überlegungen das glückliche Leben hervorbringt. Was nicht Beziehung zum glücklichen Leben hat, hat keinen Wert. Mathematik, Geschichte, freie Künste, sind, soweit sie nicht hierzu beitragen, wertlos.

Die Philosophie hat drei Teile: Kanonik oder Regeln der Wahrheitserkenntnis, Physik, Ethik. Hauptsätze der Kanonik sind: Alle Erkenntnis, alles Wissen des Geistes stammt von den Sinnen. Die Sinneswahrnehmung, rein erfaßt, giebt die Dinge, wie sie sind, durchweg wahr; sie ist evident (die Sonne ist nach Epicur in Wirklichkeit höchstens um ein wenig größer, als sie uns erscheint). Der Hauptgrund ist, daß ohne das Fundament der Sinne es auch keine praktische gewisse Erkenntnis geben würde. Außer der Sinneswahrnehmung haben wir noch die Vorannahme (πρόληψις), die Erwartung ähnlicher Erscheinungen oder Fälle; sie ist die Erinnerung an das oft von außen Erschienene, das Vorstellungsbild auf Grund der Sinneswahrnehmung. Endlich giebt es noch Meinung (δόξα oder ὑπόληψις), sie bildet sich aus den Eindrücken der Objekte durch deren Fortwirkung in uns. Sie ist Vermutung aus den Erscheinungen über das Nichterscheinende (die ἄδηλα). Die Vermutung ist wahr, die mit der Erfahrung stimmt oder der Erfahrung nicht widerstreitet; falsch, wenn die Erfahrung nicht für die Vermutung zeugt oder gegen sie ist. Die gewöhnliche Logik verwarf Epicur als abziehend vom rechten Weg; man soll sich nach den Sinnen und Thatsachen richten, so fahre man am besten.

In der Physik erneuert er Demokrits Atomen- und Welt-

lehre mit einer bedeutenden Abweichung. Die Atome sind schwer, ihre natürliche Bewegung ist die gerade Linie abwärts, aber sie weichen etwas von der Geraden ab und bilden dadurch Komplexionen und Adhäsionen, Verbindungen und Anhängungen, woraus die Welt entsteht. Der Hauptgrund für diese Abweichung von Demokrit ist, einen Anknüpfungspunkt für die menschliche Freiheit zu bereiten, der unabänderlichen Kausalität zu entgehen. „Es ist besser, sich der Mythologie anzuschließen, als sich dem Verhängnis der Physiker zum Sklaven zu geben." Demokrit wollte Naturerklärung um ihrer selbst willen, Epicur eine Naturerklärung im Interesse seiner Ethik. Es kommt ihm daher auch nur auf die allgemeinen Prinzipien an, die sollen uns von Aberglaube und Angst befreien. Auf die einzelne Erklärung legt er wenig Gewicht, dieselbe Naturerscheinung kann nach ihm aus sehr verschiedenen Ursachen erklärt werden; er betont dies, um der Notwendigkeit zu entgehen, er will keine für alle Fälle gleichen Naturgesetze.

Die Seele ist körperlich, denn sonst könnte sie nicht auf den Körper wirken; sie ist ein feiner Körper (*σῶμα λεπτομερές*), durch den ganzen übrigen Körper hindurchgestreut, vergleichbar einem warmen Hauch, aber ihre Atome sind vom Feuer verschieden. Zu der unvernünftigen Seele, welche sich durch den ganzen Körper hindurchzieht, tritt im Menschen hinzu die vernünftige, welche ihren Sitz in der Brust hat. Die Sinneswahrnehmung geschieht durch Ausflüsse von den Dingen in unsere Sinnesorgane, durch Bilder (*εἴδωλα*). Beim Tod zerstreut sich (*διασπείρεται*) die Seele, sie hat Empfindung nur als Seele dieses Körpers. Aber der Tod ist nicht furchtbar; denn so lange wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht, also haben wir nie etwas mit ihm zu thun.

Es giebt Götter, d. h. unvergängliche selige Wesen; die Erkenntnis derselben ist evident, die Göttererscheinungen und der allgemeine Glaube aller Völker sind unzweifelhafte Beweise ihrer Existenz. Als selig sind sie aller Thätigkeit entnommen; keine Vorsehung, keine Fürsorge für die Welt liegt ihnen daher ob, sie leben in den Räumen zwischen den Welten (den Metakosmien), sind uns ähnlich in Gestalt, haben einen sehr feinen Körper,

nehmen Nahrung zu sich, sie freuen sich ihrer Weisheit und Tugend, sicher, ewig so zu sein, wie sie sind.

Ethik: Die Lust ist Prinzip und Ziel des sittlichen Lebens. Beweis ist, daß alles, was wir thun, wir thun, um weder Schmerz noch Sorge zu haben. Schmerzlos und sorglos zu sein ist das Gut Leibes und der Seele. Diese Lust ist aber nicht die momentane Lust, wie bei Aristipp, sondern die Seligkeit des ganzen Lebens; daher auch Schmerzen nicht gemieden werden, falls bleibende Lust daraus erfolgt. Ferner ist nicht bloß die bewegte Lust, wie Freude und Fröhlichkeit, Lust, sondern auch die ruhende, zuständliche (*καταστηματική*), wie Schmerzlosigkeit und Gemütsruhe. Endlich ist die Lust der Seele vorzüglicher als die des Körpers; der Körper nämlich empfindet bloß die Gegenwart, die Seele auch Vergangenheit und Zukunft. Daher ist die Erinnerung an die erlebte, die Hoffnung auf die noch zu erlebende Lust eine Hauptquelle unseres Glücks. Aber herstammen muß die Lust stets zuletzt aus dem Körper. Ohne die Freuden des Mahles, der sinnlichen Liebe, der Töne, der Gestalten, die Ohr und Auge angenehm erregen, weiß er kein Gut im menschlichen Leben zu finden. Die Kunstlehre der Lust ist die Philosophie, ohne sie ist keine wirkliche und bleibende Lust für uns Menschen zu finden; mit ihr hat der Weise aber auch das Glück in seiner Gewalt, er ist frei. Der Weise ist vor allem mit Freiheit genügsam. Diese Genügsamkeit zeigt die Einteilung der Begierden in 1) natürliche und notwendige, welche bloß die Schmerzen beseitigen wollen, wie Trank den Durst; 2) natürliche und nicht-notwendige, welche bloß die Lust variieren, wie kostbare Speisen; 3) weder natürliche noch notwendige, wie Kränze und Setzung von Denkmälern. Das Erste ist leicht zu beschaffen, mit ihm ist der Weise glücklich, das Zweite nimmt er, wo er es haben kann, das Dritte verschmäht er. Hat er Brot und Wasser, so kann er mit Zeus über die Glückseligkeit streiten. Zum Zweiten rechnet er auch den sinnlichen Liebesgenuß, und meinte demgemäß, der Weise werde sich nicht verlieben (*οὐκ ἐρασθήσεσθαι*); in der That war Epicur nach Chrysipp unempfindlich (*ἀναίσθητος*).

Angenehm leben und tugendhaft leben fallen zusammen; Tugend ist, was zum angenehmen Leben beiträgt. Die oberste Tu-

gend ist die Einsicht als Begriff vom Ziel des Lebens und den richtigen Mitteln. Eine Haupttugend ist die Freundschaft, die unter den Epicureern sehr gepflegt wurde. Eine Haupttugend ist die Gerechtigkeit, sie ist gegründet auf den gegenseitigen Nutzen; man kommt überein, keinen Schaden zu thun und keinen zu leiden. Alle Tugend aber ist nur soweit ein Gut, soweit sie Lust bringt. Das Unrecht ist nicht an sich ein Übel, sondern wegen der möglichen Unlust der Strafe; dieser zu entgehen, kann man vor dem Tode nie sicher sein, also unterläßt es der Weise. Im allgemeinen wird der Weise nicht heiraten, nicht Kinder erzeugen, aber vielleicht nach Umständen von dem Vorsatz abgehen. Er wird sich nicht an der Staatsverwaltung beteiligen.

Bedeutende Männer der Schule sind: Metrodor aus Lampsakus, gleichzeitig mit Epicur (Abhandlung von den Empfindungen), Zeno von Sidon um 100 vor Chr., dessen Schüler Philodemus, von ihm sind Schriften über Frömmigkeit, über Musik, über Fehler und andere, z. B. Bruchstücke einer Rhetorik, über den Zorn, über Indicien und Indicienschlüsse aus herculanensischen Rollen bekannt geworden.

Der Epicureismus ist eine Popularphilosophie des Altertums: er ist die Kunstlehre der naiven Sinnlichkeit des griechischen Volkes, wissenschaftlich zurecht gemacht und von der Mythologie befreit. Plato und Aristoteles sprechen nie anders von der Masse ihrer Landsleute (*οἱ πολλοί*), als daß sie den sinnlichen körperlichen Lüsten folgen. Die epicureischen Götter sind Befriedigung des ästhetischen Bedürfnisses, Freude am Idealsinnlichen; dagegen war die andere Seite der Mythologie, der wüste Aberglaube, der so beunruhigend wirken konnte (vgl. die letzten Tage Alexanders d. Gr. bei Plutarch) durch ihre Physik beseitigt. Strenge Naturgesetzlichkeit, die dieser fehlte, ist auch bei Plato und Aristoteles nicht; die Materie widerstrebt bei diesen der Idee, der Form. Durch ihre Wendung retteten die Epicureer die Freiheit des Menschen und so die Macht der Einsicht. Die Tugend war gewahrt, d. h. die gewöhnliche griechische, nicht schwer bei der Laxheit der Sitten. Die Lust selber ist so gemäßigt und gedämpft, daß das epicureische Leben leicht an das asketische streifen konnte. Am auffallendsten ist die Ermattung des Thätig-

keitstriebes und staatlichen Gemeinschaftstriebes, welche in der Nation muß eingetreten sein: es ist keine Thätigkeits- und Gestaltungsfreudigkeit mehr da, zur Seligkeit gehört Ruhe von Geschäften (τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὐκ αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε παρέχει ἄλλῳ), man nimmt nicht teil an der Staatsverwaltung, gründet keine Familie, Ersatz für diese ist die Vereinigung individuell Gleichgestimmter. Diese Züge sind nicht alle neu: gegen Familie hatten schon die Sophisten die Einwendungen der Bequemlichkeit erhoben, Entfernung vom Staat und dafür Freundschaft war schon in der Platonischen Schule gewesen, der aristotelische Gott hatte auch weder ein Handeln noch Thun gegenüber der Welt, sondern sein theoretischer Selbstgenuß sollte zugleich in völlig unvorstellbarer (mystischer) Weise Erregung der Weltmöglichkeiten sein.

Der Epicureismus ist nicht zu vergleichen mit dem modernen Materialismus; dieser ist einseitige Überspannung wissenschaftlicher Sätze, Epicur treibt Naturphilosophie bloß, um seine Ethik zu stützen. Der Unterschied ist augenscheinlich in der Leugnung der Freiheit dort, ihrer Annahme hier.

Der Epicureismus ist auch nicht vergleichbar mit dem Eudämonismus des vorigen Jahrhunderts, dessen Grundsatz war: Tugend ist, was der Gesellschaft, den einzelnen mit eingeschlossen, Nutzen bringt, die Leidenschaften, wurzelnd in der physischen Sensibilität des Menschen, sind Triebfedern der Tugend. Diese Richtung bezieht alles auf die Gemeinschaft und will die Liebe zum Vergnügen, die Furcht vor Schmerz zur Erregung des Thätigkeits- und Wissenstriebes gebrauchen, dagegen bei Epicur ist alles auf das Individuum und seine Ruhe bezogen.

Die ganze Lehre ist durchführbar nur unter sehr günstigen klimatischen und wirtschaftlichen Verhältnissen. In Epicur selbst scheint der theoretische Trieb und die Freude daran stärker gewesen zu sein, als er selbst wußte, mindestens schreibt er in seinem letzten Brief: „es stellte sich aber allem diesem (seiner schmerzhaften körperlichen Krankheit) entgegen die seelische Freude (τὸ κατὰ τὴν ψυχὴν χαῖρον) über die Erinnerung an die von uns gewonnenen Betrachtungen (τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν).

Nichtsdestoweniger war der Epicureismus nicht bloß im ausgehenden griechischen und römischen Altertum sehr verbreitet, wo sogar in den Grabinschriften Bekenntnisse zu ihm vorkommen, sondern die großen Scholastiker des Mittelalters haben offen eingestanden, daß die Mehrzahl der Menschen so gesinnt sei, und auch bei uns ist er sehr verbreitet: sein Grundzug ist geringe geistige Regsamkeit und wenig Thätigkeitstrieb bei Zufriedenheit mit Schmerzlosigkeit des körperlichen Lebens und Sorgenfreiheit des Geistes; nur daß bei uns ein Bedürfnis, diese Sinnesweise durch eine besondere Physik und Logik gegen die Mythologie zu sichern, nicht vorhanden ist.

Die Stoiker.

Sie stellen die andere Seite des griechischen Volksgeistes dar, indem sie die Sinnlichkeit, deren Versuchung sie doch spüren, bekämpfen, den Geist als praktisch-theoretisches Streben hoch anspannen und sich dabei anschließen an die Natur als ein göttliches Gesamtleben. Ihre Devise war: die Tugend und nicht die Lust ist das höchste Gut. Sie unterschätzten sich selber, wenn sie sich für bloße Abkömmlinge der Cyniker ansahen. (Über die Quellen unserer Kenntnis der stoischen Philosophie s. o. S. 10 und 11. Darstellungen der stoischen Lehre sind J. Lipsius, Manuductio ad Stoicam philosophiam 1604, Physiologia Stoicorum 1610; L. Stein, Die Psychologie der Stoa 1886 f.)

Die Gründer und Hauptvertreter dieser Schule, die wir als Gesamtrichtung ziemlich genau kennen, sind: Stifter war Zeno aus Kition auf Cypern bald nach 310. Von der mit Polygnots Gemälden geschmückten Halle (*στοὰ ποικίλη*) in Athen erhielt die Schule den Namen. Nachfolger des Zeno in der Schule war Kleanthes aus Assos in Troas; erhalten von ihm ein Hymnus auf Zeus. Der Hauptschriftsteller der Schule war Chrysippus aus Soli in Cilicien, der fast durch das ganze 3. Jahrhundert lebte. Er verfaßte 705 Bücher. Man sagte im Altertum: ohne Chrysipp keine Stoa (*εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά*).

Im 2. Jahrhundert vor Chr. sind hervorragende Stoiker Zeno von Tarsus und Diogenes der Babylonier (aus Seleucia); der letztere war 156 in Rom bei der athenischen Gesandtschaft.

Ein Freund des Lälius und jüngeren Scipio war Panätius von Rhodus, der zugleich mit seinem Stoicismus Bewunderer des Plato und Aristoteles war. Von ihm gab es eine Schrift über die Pflicht (περὶ τοῦ καθήκοντος), wonach Cicero sein Buch de officiis verfaßte.

Ein Zeitgenosse von Cicero und Pompejus war Posidonius aus Apamea in Syrien, der auf Rhodus lebte; seine Fragmente hat Bake herausgegeben. Er war zugleich ein Bewunderer des Plato.

Weisheit ist nach den Stoikern die Wissenschaft des Göttlichen und Menschlichen. Die Philosophie ist die Übung einer (hierfür) geeigneten Kunst, nämlich der Tugend. Sie hat drei Teile: Logik, Physik, Ethik; aber diese Teile sind an sich untrennbar: Die Logik ist zu vergleichen den Knochen und Sehnen des Leibes, die Ethik dem Fleisch, die Physik der Seele, oder auch, die Logik ist der Zaun eines Ackers, die Ethik die Frucht, Erde und Bäume Physik. Sie wechselten daher mit den Teilen beim Vortrag. Bemerkenswert ist die Bedeutung der Physik, d. h. eigentlich Gottes, er ist der Boden, die Seele auch der Ethik.

Die Logik hat zwei Teile, Rhetorik und Dialektik. In der Rhetorik handelten sie viel über Sprache, die Dialektik, eigentlich auf Frage und Antwort gehend, ist hauptsächlich Erkenntnislehre. Die Wahrnehmung (φαντασία) ist ein in der Seele geschehender Zustand, welcher anzeigt sich selbst und seine Ursache (τὸ πεποιηκός). Die Seele hat dabei die Zustimmung zur Wahrnehmung (συγκατάθεσις), aber der deutlichen, evidenten, klaren Wahrnehmung kann die Seele nicht umhin zuzustimmen. Die ergreifende Wahrnehmung (φαντασία καταληπτική) ist wahr, d. h. eine solche, welche von einem wirklichen Gegenstande herrührt, welche nichts enthält, als was im Gegenstand ist, wenn vielleicht auch nicht alle Merkmale der Sache. Solche ergreifende Wahrnehmung muß es geben, sonst ist auch die praktische Sicherheit aufgehoben. Bei der Geburt ist der herrschende Teil der Seele (τὸ ἡγεμονικὸν) wie eine zu beschreibende Tafel. Das erste der Erkenntnis sind Wahrnehmungen, daraus entstehen Erinnerungen und Erfahrungen, Erfahrung als Menge gleichartiger Wahrnehmungen gefaßt. Die von selbst hierbei entstehenden Allge-

meinvorstellungen sind die Vorannahmen, die durch Urteil und Schlüsse künstlich gebildeten Allgemeinvorstellungen sind die Denkbegriffe (ἔννοιαι). Es giebt vier allgemeinste Begriffe oder Kategorieen: 1) Substanz = qualitätlose Materie; 2) Qualität, das Artbildende und Gestaltende; 3) das Irgendwie-sich-verhalten (πὼς ἔχον): Ort, Zeit, Bewegung, Handlung, Leiden; 4) die Relationen, welche die Existenz eines anderen Dinges voraussetzen (πρός τί πως ἔχον). Die Allgemeinbegriffe sind bloß unsere Gedanken, bloß Namen der Dinge. Alles Wirkliche ist Körper (σῶμα), denn alles, was thut oder leidet, ist körperlich. Das Gute nützt, thut also, es treibt und gestaltet die Seele, ist also ein Körper. Zorn, Liebe, Traurigkeit, überhaupt die Leidenschaften (πάθη) sind körperlich, denn sie bringen Wirkungen im Körper hervor. Die Seele ist ein Körper; Wahrheit, Wissenschaft sind Körper. Die Tugenden und Laster ebenso; Einsicht, Tapferkeit, Diebstahl, Ehebruch sind Körper, denn sie werden nach Chrysipp von den Sinnen wahrgenommen. Auch Spaziergang, Tanz, Anrede, Schmähung sind Körper. Unkörperlich sind nur die Namen der Dinge als gedachte (die λεκτά), und außer diesen das Leere, Ort und Zeit. Auch die höchsten Begriffe, wie Gott und das Gute, werden in derselben Weise wie die anderen Begriffe gewonnen, aber die Vernunft muß sie ergreifen, dadurch wird ihre unwandelbare, feste Wahrheit erhärtet. Dies feste und unwandelbare Ergreifen ist die Wissenschaft.

Physik: Es giebt zwei Prinzipien der Welt, ein thuendes und ein leidendes. Dieses ist die qualitätlose Materie, jenes der Begriff in ihr, Gott; er ist ewig und bewirkt alles, aber diese Kraft selbst ist nur ein feiner Stoff, die Eigenschaften der Dinge sind Luftströmungen (πνεύματα), welche sich durch die Dinge, sie durchdringend, hindurchziehen. Die Stoiker kehren zu heraklitischen Vorstellungen zurück, aber mit den vier Elementen des Aristoteles. Das göttliche Urfeuer, dessen Sitz nach Kleanthes in der Sonne ist, verwandelt sich in Luft, die Luft in Wasser, Wasser wird zum Teil Erde, aus einem Teil Wasser wird wieder Luft, und aus dieser Luft entzündet sich das elementare Feuer. Erde und Wasser sind vorwiegend leidend, Luft und Feuer vorwiegend wirkend. Gott verzehrt in gewissen Zeitabschnitten alles in sich und erzeugt es wieder aus

sich. Gott oder die Natur ist ein künstlerisches Feuer, welches gesetzmäßig (ὁδῷ) einhergeht bei Erzeugung der Welt. Dies Feuer ist ein feuerartiger oder kunstartiger Hauch. Wie allem Lebenden samenartige Begriffe oder Verhältnisse (λόγοι σπερματικοί) zugrunde liegen, so auch der Gottheit. Aus diesem Samen entwickelt sich die Welt. Gott ist einer, nicht menschengestaltig, und ist Vorsehung. Die Götter der Mythologie sind einzelne Seiten seines Begriffs: man nennt ihn Δία als δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα, ὅτι τοῦ ζῆν αἴτιος, Athena von Äther, dem kreisförmig sich bewegenden Feuer, welches sein besonderer Sitz ist, Hephästos heißt Gott als das künstlerische Feuer. Die Gottheit durchzieht (διήκει) die ganze Welt als Vernunft und Vorsehung; diese Vorsehung ist zugleich Fügung, Ratschluß (εἱμαρμένη), d. h. die Ursache der Dinge in ihrer Verkettung (αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη) oder die Vernunft, welche in der Welt zusammenhängend ausgeführt wird (λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται). Durch die Vorsehung rechtfertigten sie die Mantik. Einzelbeweise für das Dasein Gottes waren 1) die Mantik; 2) die Wohlthaten der Welteinrichtung; 3) die auffallenden Erscheinungen (prodigia), welche an die Gottheit mahnten; 4) die gleichmäßigen Bewegungen des Himmels, die Ordnung und Mannigfaltigkeit in denselben. Auch der menschliche Geist weist auf einen Urheber über sich hinaus: es giebt Gradunterschiede der Vollkommenheit, also auch einen höchsten Grad; der Mensch ist dieser nicht, also giebt es einen Gott. Die Welt ist durchwaltet von dem einen Gott; daher hat alles Zusammenstimmung (σύμπνοια πάντα καὶ συμπάθεια). Zweckordnung ist überall in der Welt, die Welt in ihrer Vollkommenheit ist Endzweck. Sie wiesen besonders auf die Schönheit und Mannigfaltigkeit der Dinge hin, keine zwei Eier, keine zwei Blätter sind sich gleich. Da sie die Welt unmittelbar auf Gott zurückführten, so entstand für sie die Schwierigkeit, das Übel zu erklären: das Böse war ihnen notwendig als Gegensatz zum Guten; es wird aber von der Gottheit doch noch zum Guten gelenkt.

Die Seele ist eine, die Teilung in eine vernünftige und unvernünftige ist falsch; sie hat aber acht Kräfte, Zeugungskraft, fünf Sinne, Sprachvermögen, Verstand. Der leitende Seelenteil ist der Verstand (διάνοια), er hat seinen Sitz im Herzen. Die

Seele ist der mit uns verwachsene Hauch, der ein Teil der Seele des Alls ist. Die Einzelseele überdauert den Körper, ist aber sterblich; die Seelen der Weisen dauern am längsten, unsterblich ist nur die Seele des Alls. Die Seele ist frei trotz des Fatums; die äußeren Ursachen wirken zwar auf sie, aber der Erfolg hängt ab von der Beschaffenheit der Seele. Ein cylinderförmiger Körper rollt nicht, wenn er nicht gestoßen wird, aber einmal gestoßen rollt er frei, d. h. nach seinen Gesetzen, nach seiner Art.

Ethik: Ziel ist übereinstimmend mit der Natur zu leben, d. h. übereinstimmend mit der Weltordnung, dem Weltgesetz, welches Zeus ist. Die Frage ist: wozu sind wir bestimmt in der Weltordnung? Die Lust ist diese Bestimmung nicht, nicht einmal unterhalb des Menschen. Alles Lebendige geht gar nicht auf Lust aus, sondern auf Selbsterhaltung, es erstrebt das ihm von Natur Angemessene. So ist es auch beim Menschen von Anfang an. Mit dem Heranwachsen des Menschen zeigt sich als seine Natur die Vernunft. Das Vernunftgemäße ist daher das wahre und einzige Gut, und muß als Gut stets gut wirken, nützen. Solche reine Güter sind Einsicht, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, also die Tugenden. Die Einsicht bezieht sich auf das Geziemende (καθήκοντα), die Mäßigkeit auf die Triebe, die Tapferkeit auf das Erdulden, die Gerechtigkeit auf die Austeilungen. Untergeordnet sind der Einsicht der rechte Wille (εὐβουλία), d. h. die Erkenntnis, was und wie wir handeln müssen, um nützlich (συμφερόντως) zu handeln. Weiter sind ihr noch untergeordnet das richtige Überlegen, Scharfsinnigkeit (ἀγχίνοια), Achtsamkeit, Gewandtheit in den Mitteln (εὐμηχανία). Der Mäßigkeit sind untergeordnet Ordnung, Anstand (= geziemende Bewegungen), Schamhaftigkeit (= die Erkenntnis, welche sich vor richtigem Tadel hütet), Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια). Der Tapferkeit sind untergeordnet: Festigkeit (Beharren bei richtigen Entschlüssen), Getrostheit, Höhe der Seele, Mutigkeit derselben, Freude an der Anstrengung (die Einsicht, welche die vorliegende Aufgabe ausführt, läßt sich nicht hindern durch Mühe derselben). Der Gerechtigkeit sind untergeordnet: Frömmigkeit, Güte (χρηστότης), d. h. die Kenntnis Gutes zu thun (ἐπιστήμη εὐποιητική), Wohlwollen oder Gleichheit in der Gemeinschaft, Umgänglichkeit

(εὐσυναλλαξία). Alle diese Tugenden sollen verstanden werden als Tugenden eines von Natur zur Gemeinschaft bestimmten Wesens. Der Mensch ist nämlich ein zur Vernünftigkeit und zur Gemeinschaft und Liebe unter einander geschaffenes Wesen (ζῷον λογιστικὸν καὶ κοινωνικὸν καὶ φιλάλληλον). Die Gerechtigkeit ist von Natur, d. h. die Welt ist ein gemeinsamer Staat von Göttern und Menschen. Jeder Mensch ist ein Teil des Ganzen, hat also den allgemeinen Nutzen seinem besonderen vorzuziehen. Daraus ergeben sich eben Gerechtigkeit und Güte in dem Sinne von Erhaltung des Menschengeschlechts; der Mensch ist geboren, die Menschen zu schützen und zu erhalten. Die Tugenden sind untrennbar, und sind Wissenschaften, Erkenntnisse, also lehrbar. Der Mensch ist zum praktischen und theoretischen Leben zusammen geschaffen. Die Tugenden oder das Sittliche ist das einzige und wahre Gut, das Unsittliche das einzige Übel, alles andere ist gleichgültig (ἀδιάφορον). Reichtum ist an sich kein Übel, wie Ungerechtigkeit u. s. w., denn er wirkt nicht immer übel; er ist aber auch an sich kein Gut, denn er wirkt nicht immer gut, er ist somit ein Adiaphoron. Unter den Adiaphora giebt es Unterschiede; einiges hat Wert (ἀξία), ist ein Vorzug (προηγμένον), anderes hat weniger Wert, ist nicht ein Vorzug (ἀποπροηγμένον), anderes ist keins von beiden. Reichtum, Schönheit, Gesundheit, überhaupt äußere Güter sind Vorzüge; die Lust aber ist gleichgültig und nicht ein Vorzug. Zwischen Tugend und Laster giebt es kein Mittleres, aber es giebt Grade der Tugend: 1) gewöhnliche Pflichterfüllung (καθῆκον) ist alles, dessen Thun eine verständige Rechtfertigung hat, wie Liebe zu den Eltern, Geschwistern, Vaterland, Freunden. Hierzu reicht gute Anlage oder Gewöhnung und Ausbildung aus. Auch die unvernünftigen Tiere haben etwas davon. 2) Die vollkommene Pflichterfüllung (κατόρθωμα), die mit voller Einsicht in das Wesen der Tugend verbunden ist. Die Feinde der Tugend sind die Affekte und Leidenschaften (τὰ πάθη), es sind unnatürliche Erregungen der Seele, zu starke Triebe. Es giebt vier Arten mit vielen Unterarten; die vier Arten sind Lust und Unlust, welche auf Gegenwärtiges gehen, Begierde und Furcht, die sich auf das Zukünftige beziehen. Diese Leidenschaften sind Urteile (κρίσεις); Geiz ist die Meinung, Geld sei ein Gut,

und so alle, daher sind sie vom freien Willen abhängig und ausrottbar. Der Weise hat dafür rechte Stimmungen (εὐπάθειαι): statt Begierde hat er Wille, d. i. verständiges Streben (εὔλογος ὄρεξις), statt Furcht Vorsicht, d. i. verständiges Vermeiden, statt Lust Freude (χαρά), d. i. verständiges Erhobensein (ἔπαρσις), der Unlust entspricht bei ihm nichts. Die Ethik gipfelt überhaupt im Ideal des Weisen; dieser ist glücklich und hat alle Vollkommenheiten, er ist der wahre König, Feldherr, Musiker u. s. w. Dagegen die Unweisen sind Thoren, Verrückte, und es giebt da keinen Gradunterschied, alle Laster sind gleich, denn sie sind alle Nicht-Weisheit. Der Weise hat volles Verfügungsrecht über sich selbst; er darf sich aus dem Leben (durch Selbsttötung) hinausführen, wenn er es für gut hält. Am Leben der Familie und des Staates, an Erwerb und Geschäft wird sich der Weise beteiligen, wenn er auch nur irgendwelche Annäherung zur Tugend in den bez. Verhältnissen bemerkt. Der Weise ist aber nicht bloß Bürger eines Staates, sondern Weltbürger, alle Menschen sind Bürger unter einander, eben weil Gerechtigkeit von Natur ist, also von jedem zu jedem gilt.

Warum ist der Stoicismus die andere Popularphilosophie des Altertums geworden? In ihm kommen sehr viel Elemente der altgriechischen Geistesart zu nochmaliger Entfaltung. Er leitet alles aus Wahrnehmung ab, ähnlich wie meist in der vorsokratischen Zeit. Seine Physik ist eine Zusammenfassung der religiös-ernsten Naturbetrachtung der Mythologie. In der Mythologie waren viele göttliche Kräfte in der Natur, aber mit Neigung zur Einheit, hier ist eine göttliche Kraft mit vielen Seiten; dort herrschte das Fatum auch über die Götter, hier ist Gott selbst das Fatum. Der Hylozoismus der Mythologie und vorsokratischen Philosophie hatte sich namentlich in der Medizin erhalten. Nach den hippokrateischen Schriften ist das Lebensprinzip eine eingepflanzte Wärme (ἔμφυτον πνεῦμα); dieser schreiben sie auch Allwissenheit und Unsterblichkeit zu. Diese Meinung hatte sich vielfach unter den Ärzten erhalten. So berührten sich die Stoiker in ihren Ansichten mit den Gebildeten wie Ungebildeten. Den griechischen Sinn für ästhetische Zweckmäßigkeit, das Künstlerische hielten sie fest; Gott ist selbst ein künstlerisches Feuer (πῦρ τεχ-

νικόν), in der Welt ist Abwechselung, Ordnung, Mannigfaltigkeit, Kontrast. Ihre Sittlichkeit ist Heroismus des Geistes über die Triebe, Anstreben des καλόν, des honestum im Sinne des schlechthin oder allgemein Nützlichen*). Heroismus des Geistes, d. h. Herrschaft der thätigen und intellektuellen Kräfte über die sinnlichen Triebe ist der Grundgedanke ihrer Ethik. Dabei haben sie den intellektualistischen Zug des Sokrates: Tugenden sind Wissenschaften und lehrbar; Leidenschaften sind falsche Urteile ganz und gar und daher wie diese eigentlich schlechthin ausrottbar; vollkommene Tugend ist theoretisch gewußte Tugend. Aus diesem Intellektualismus versteht man auch das Bizarre in ihrem Ideal des Weisen; weil dieser den richtigen Begriff von König, Feldherr, Musiker hat, darum ist er auch der wahre König u. s. w. Der theoretische Begriff giebt nach ihnen auch die entsprechenden technischen und sonstigen Vollkommenheiten. Weil der Weise den richtigen Begriff des Guten hat, darum stört ihn auch kein sinnliches Unbehagen. Bedeutend ist von ihrer Denkweise gewesen, und noch vor dem Einfluß des Christentums im Recht und sonst von heilsamster Einwirkung, die Gleichheit aller Menschen mit Gerechtigkeit und allgemeiner Menschenliebe. Anfänge dieser Lehre begegnen schon bei den Cynikern, in der Volksansicht der neueren Komödie; ihr stärkeres Hervortreten ist dann mit eine Folge der nationalen Ausgleichung in der Periode des Hellenismus. Asketisch muß man sich die Stoiker trotz ihrer Verwerfung der Lust nicht denken: nach ihnen wird sich der Weise nicht betrinken, aber wohl berauschen (οἰνωθῆναι, οὐ μεθυσθήσεσθαι); die reine Knabenliebe wehrten sie den Weisen nicht (ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse volunt); diese reine Knabenliebe knüpft an die Wohlgeartetheit zur Tugend (εὐφυία πρὸς ἀρετήν), welche in der leiblichen Schönheit erscheint.

Die Skeptiker.

Auch den Skeptikern ist praktische Befriedigung das Höchste, aber nach ihnen braucht man dazu Sicherheit des Wissens nicht,

---

*) Aristoteles Rhet. II, 13, 1389 b 38: τὸ μὲν γὰρ συμφέρον αὐτῷ ἀγαθόν ἐστι, τὸ δὲ καλὸν ἁπλῶς.

das Wissen, das die dogmatischen Philosophen, insbesondere auch die Stoiker und Epicureer bieten, ist überhaupt gar nicht gewiß. Gerade diese Kritik der Skeptiker war wertvoll, in ihnen kehrt der kritische Zug, welcher einst in der Sophistik ausgebrochen war, geläutert wieder. Die Einsicht in die Unerreichbarkeit des philosophischen Wissens giebt nach ihnen dem Menschen erst die wahre Befriedigung, er strebt mit dieser Einsicht nach nichts Vergeblichem. Es giebt mehrere Schulen der Skepsis: 1) die pyrrhonische, ausgegangen kurz vor 300 von Pyrrhon aus Elis, welcher die Feldzüge Alexanders in die östlichen Länder mitgemacht hatte. Er erklärte: er wisse nicht einmal, ob er wisse oder nicht wisse. Sein Schüler war Timon, der Phliasier, der Sillograph (σιλλός, Spott), er führte als seine Lehre aus: wir wissen bloß die Affektionen, z. B. daß wir sehen, und daß wir den und den Gegenstand denken; wie wir sehen und denken, wissen wir nicht. Mehr als daß mir das und das weiß scheint, der Honig süß scheint, läßt sich nicht behaupten; denn die Sinne sind voller Widersprüche. Die Sitten und Gesetze sind dies gleichfalls, also ist Sittlich und Unsittlich nicht von Natur. Ziel ist daher das An-sich-halten (ἐποχή) mit Behauptungen. Diesem folgt wie ein Schatten die Gemütsruhe (ἀταραξία). Grundsatz ist daher, keine Behauptungen aufzustellen (οὐδὲν ὁρίζομεν). Im Leben und im Verkehr mit den Menschen folgten sie der Gewohnheit; denn dem Hunger, dem Durst, dem Schmerz kann man sich durch Argumentationen nicht entziehen.

2) Die neuere Akademie. Ihre Hauptvertreter sind Arcesilas und Carneades. Sie ist eine Erneuerung der sokratischen Art für und wider zu disputieren, aber nicht als Anregung zum Selbstdenken, zum Selbstentscheiden, sondern um einen Satz und sein Gegenteil als gleichbegründet erscheinen zu lassen.

Arcesilas (in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts) bestritt vor allem die stoische Erkenntnislehre und ihre ergreifende Wahrnehmung; es giebt nach ihm keine derartige Wahrnehmung, die nicht auch falsch sein könnte. Im Leben reicht die Wahrscheinlichkeit aus. Eine Handlung ist richtig, wenn sie eine verständige Rechtfertigung hat; wer darauf achtet, wird recht handeln und glücklich sein.

Carneades (in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) war vor allem Gegner Chrysipps. Erst bewies er eine Sache als wahr, dann ihr Gegenteil. Bei der Wahrscheinlichkeit giebt es Grade: 1) wenn eine Vorstellung für sich wahr erscheint; 2) wenn sie mit einer anderen verbunden wahr erscheint; 3) wenn sie nach mehreren Seiten unbehindert erscheint (ich sehe Rauch, dann rieche ich ihn im Hinzukommen, dann erblicke ich das Feuer und fühle noch dazu seine Wärme). Das höchste Gut ist Vereinigung von Tugend und Lust.

3) Änesidemus und seine Nachfolger. Änesidemus lebte in Alexandrien im ersten Jahrhundert v. Chr. oder im ersten Jahrhundert n. Chr. Der Hauptschriftsteller der Schule ist Sextus, der empirische, oder nach ihm selbst methodische, Arzt um 200 n. Chr. (Sexti Empirici opera, ed. Becker). Änesidemus schloß sich an Pyrrhon an; er selbst soll dabei die Skepsis als Einleitung zur heraklitischen Philosophie betrachtet haben, sie zeige zuerst, daß Entgegengesetztes an demselben scheine; auf alle Fälle stand er mit dieser heraklitischen Neigung allein. Änesidemus zählte zehn Zweifelsgründe (Tropen), später hatte man fünf. Die Hauptgedanken sind: den lebenden Wesen und auch den Menschen erscheinen die Dinge nach ihrer verschiedenen Körper- und Seeleneinrichtung notwendig verschieden. Kein Ding wird je für sich wahrgenommen, sondern immer mit anderen zusammen, mit Luft, Licht, Feuchtigkeit, Wärme u. s. w. Alles Wissen ist also relativ, zeigt nie die Dinge an und für sich. Die Meinungen und Denkweisen, Sitten und Gebräuche der Menschen sind zu verschieden, als daß sie wirklich Wahrheit haben könnten. Die fünf Zweifelsgründe im einzelnen sind: 1) Uneinigkeit in den Meinungen; 2) unendliche Reihe von Beweis zu Beweis; 3) Relativität; 4) Willkür der obersten Annahme (*τὸ ἐξ ὑποθέσεως*); 5) die Beweise drehen sich im Kreis (sind diallel; für die Wahrheit der Sinne beruft man sich auf den Verstand, für die Wahrheit des Verstandes auf die Sinne). Hiernach ist der Schluß unvermeidlich: aus sich kann nichts angenommen werden wegen der Uneinigkeit, alle Beweise setzen aber schlechthin Angenommenes voraus, also giebt es weder ein Wissen aus sich noch durch Beweise. Von Begriffsbehandlung im einzelnen mag die der Ursache eine



Probe sein. Ursache ist ein relativer Begriff, Relation ist aber bloß etwas in unseren Gedanken; Ursache und Wirkung als Relationen müssen zugleich sein, nicht Ursache vorher, Wirkung nachher; sind sie zugleich, so haben beide gleicherweise Dasein, also ist das zweite nicht abhängiger vom ersten, als das erste vom zweiten.

Für das Leben giebt es erinnernde Zeichen, aus Rauch erwartet man Feuer, aus Narbe eine voraufgegangene Wunde, aus Verwundung des Herzens Tod. Der Mensch behält die Aufeinanderfolge der Erscheinungen, was mit anderem zusammen, vor anderem, nach anderem war. Daraus lassen sich die für das Leben nützlichen Künste herstellen. Sitten und Gesetz befolgten die Anhänger dieser Richtung, Frömmigkeit war ihnen ein Lebensgut.

Der Grundgedanke dieser Schule des Änesidemus war: alles Wissen ist relativ, also giebt es keine Erkenntnis der Dinge an sich, dagegen haben die Koexistenzen und Successionen der Erscheinungen ausreichende Gewißheit für das Leben. Es ist der antike Positivismus, aber mehr mit Vorwalten der negativen Richtung gegen den Dogmatismus.

In der Wissenschaft war der Positivismus herrschend in der empirischen Schule der Ärzte, auch die meisten Skeptiker der dritten Richtung waren Ärzte. Die empirische Ärzteschule ist gestiftet im dritten Jahrhundert v. Chr .in Alexandrien. Sie warfen den dogmatischen, d. h. unter dem Einfluß der philosophischen Systeme stehenden Ärzten vor, alle ihre angeblichen Ursachen und Prinzipien seien Erdichtungen, die wirklichen Ursachen der Dinge seien unbegreiflich (*ἀκατάληπτα*) und von ihnen könne man nichts behaupten. Hauptquelle ist die introductio inter Galeni opera und Galen auch sonst, und zu vergleichen Sprengel, Geschichte der Medizin, Haeser, Geschichte der Medizin. Man muß sich, lehrt diese Schule, an die Erscheinungen und die unmittelbare Erfahrung halten, über diese ist niemals Streit. Zur Erfahrung gehört, daß man die Fälle sehr oft beobachtet und allezeit unter denselben Umständen gesehen habe (*ἀρχὴ ἡ πεῖρα ἣ πλειστάκις καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα*); nur das Sinnenfällige wird beobachtet, aber darin das Wesentliche

ausgesucht zur Beobachtung (τήρησις). Die Erinnerung an den beobachteten Fall heißt Theorem. Die ärztliche Kunst ist die Sammlung dieser Theoreme. Es giebt drei Quellen der Beobachtung: 1) den günstigen Zufall (περίπτωσις), 2) vorsätzlich angestellte Beobachtung (φυσικὴ ἢ αὐτοσχεδία τήρησις); 3) daß man durch Nachahmung ähnlicher Fälle, Analogie (μιμητικὴ τήρησις), auf sie geleitet ist. Die eigene Beobachtung kann ergänzt werden durch den Bericht anderer, durch die Geschichte (ἱστορία); auch hier muß die Induktion möglichst vollständig sein. Man muß die Stimmen der Beobachter sammeln und sich nach der größeren Zahl richten. Die Benutzung der Beobachtung anderer besteht darin, daß man das Eigentümliche vom Gemeinschaftlichen absondert und dadurch Distinktionen und Definitionen erlangt (διορισμός). Die letzteren erfordern den Gebrauch der Vernunft, die aber nie weiter gehen darf, als sie durch Wahrnehmung geleitet wird. Sie wollen bloß Nominalerklärung geben, nicht die verborgenen Ursachen anzeigen, und nennen diese Nominalerklärungen Hypotyposen. Für neue Krankheiten oder zur Prüfung neuer Mittele fügte man zu Beobachtung und Anamnese (ἱστορία) den Übergang vom Ähnlichen (ἡ ἀπὸ τοῦ ὁμοίου μετάβασις), d. h. man schloß aus ähnlichen in die Sinne fallenden Erscheinungen auf eine ähnliche Behandlung. Die Erfahrung durch solche Schlüsse aus ähnlichen Beobachtungen heißt die durch Übung erworbene (τριβική). Erfahrung, Anamnese, Verwendung ähnlicher Fälle bildeten den Dreifuß der Empiriker. Endlich galt der Epilogismus ihnen als ein wahrscheinlicher Grundsatz, er wurde zur Aufsuchung verborgener Gelegenheitsursachen angewendet, die zwar in die Sinne fallen, aber noch keine Gegenstände der Erfahrung sind, ehe man sie beobachtet hat, z. B. an einem Wahnsinnigen finden sich bei Untersuchung des Hirnschädels Narben und Vertiefungen, und man schließt von dieser offenbaren sinnlichen Erscheinung auf die verborgene Gelegenheitsursache des Wahnsinns, die Kopfverletzung.

Man giebt heutzutage von Fachseite zu, daß diese Grundsätze scharfsinnig und gründlich und sehr nützlich für die Feststellung des thatsächlichen Materials der Medizin gewesen sind; ihr Fehler war die Vernachlässigung aller tieferen Beobachtung, aller ver-

mittelten Erfahrung, ihre Verachtung der Anatomie und Physiologie. Erfahrung war ihnen zu sehr die des gewöhnlichen Sinnenscheins.

Daß sich die dritte Periode griechischer Philosophie durch den praktischen Grundzug charakterisiert, ist an sich keineswegs ein Zeichen von einem Sinken des theoretischen Geistes in der Nation, im Gegenteil, derselbe war sehr regsam und gab in der alexandrinischen Zeit den Einzelwissenschaften ihre Ausbildung: in der Medizin waren um 300 Herophilus und Erasistratus Häupter von Schulen (αἱρέσεις), beide die Begründer der Anatomie des Menschen, Erasistratus insbesondere unterschied die Empfindungs- und Bewegungsnerven, wenn auch noch nicht ohne alle Irrung. Die mathematischen Studien nahmen in Alexandrien einen höheren Aufschwung: Euclid schrieb seine Elemente (στοιχεῖα), bahnbrechend in der Geographie war Eratosthenes, der Philologe. Archimedes in Syrakus gab außer der Kreismessung, der Kugel- und Zylinderberechnung die Grundlagen der Hydrostatik, Apollonius von Perga in Cilicien (um 200 in Alexandrien und Pergamum lebend) verfaßte das Werk über die Kegelschnitte; Aristarch von Samos, ein Schüler Stratos, nahm wissenschaftlich zuerst an, daß sich die Erde um die Sonne und zugleich um ihre Achse drehe, womit er freilich nicht durchdrang, und weswegen ihm Kleanthes, der Stoiker, Gottlosigkeit vorwarf; im zweiten Jahrhundert wirkte und schrieb der berühmteste Astronom des Altertums, Hipparch, der das Vorrücken der Nachtgleichen entdeckte und die Trigonometrie begründete; um 100 vor Chr. blühte Heron von Alexandrien, berühmt in Geometrie, Geodäsie, Mechanik und Optik.

Anhang: Philosophie bei den Römern.

Für die Römer ist charakteristisch eine große geistige Regsamkeit praktischer Art, ein Sinn für Nützlichkeit in Haus, Feld, Geschäft und Politik. Ihre Grundfrage ist: nützt es auch? Sie

haben einen sehr innigen Religionsglauben inbezug auf den Segen der Götter in Haus, Feld, Handel und Politik, sind aber dabei willensstark; erst entschieden sie selbst, dann sahen sie aus nach der Zustimmung der Götter. Sie sind so das Volk des Rechts und der Regierungskunst geworden, namentlich was Verwaltung betrifft; Konstantins d. Gr. Regierungssystem war das Vorbild der monarchisch-absolutistischen Regierungsweise; römisches Recht ist fast überall, direkt oder indirekt, Grundlage unseres modernen Zivilrechts geworden. Im Recht waren sie auch große Logiker, in Definitionen und Argumentationen, aber geneigt zum Formalismus. Philosophie war ursprünglich bei ihnen gar nicht; als sie mit der griechischen bekannt wurden, wurde sie Liebhaberei einzelner, behielt aber das Gepräge der dritten Periode, einen vorwiegend praktischen Zug. Lebensweisheit war bei den Römern ja altheimisch. So entstand eine Vorliebe für Epicureismus und Stoicismus, jener mehr für die große Menge und für Lebemänner (Horaz empfiehlt den Epicureismus wie eine Art Tugend), dagegen das altrömische Wesen war dem Stoicismus verwandter. In der Kaiserzeit sind die besten Männer stoisch gesinnt, namentlich die stille Opposition.

Aus Begeisterung ist Epicureer der Ritter Lucretius Carus (94—54 vor Chr.). Sein Gedicht über die Natur der Dinge ist poetisch sehr bedeutend und vielseitig an Inhalt.

Dem Cicero galt Philosophie, weil allgemeine Bildung gebend, früh als Muster vollkommener Beredsamkeit. Er wollte die griechische Philosophie in die lateinische Litteratur durch seine philosophischen Schriften einführen; jeder Gebildete sollte einen Einblick in die Fragen erhalten, welche dem denkenden Menschen naheliegen. Die Hauptschriften sind: Academica (Erkenntnislehre), de natura deorum, de finibus, de officiis. Sein Standpunkt ist die akademische Skepsis in dem Sinne, daß die entgegengesetzten Annahmen sollen entwickelt werden, damit daraus das Wahrscheinlichste resultiere. Im Praktischen herrscht nach ihm größere Gewißheit. Das Gefühl sinnlicher Gewißheit und ein irgendwie angeborenes innere Bewußtsein soll entscheiden: es giebt einen angeborenen Samen für Tugend und Recht, eine angeborene Begierde, die Wahrheit zu finden, ein natürliches Gottesbewußtsein,

eine natürliche Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit. Im Sittlichen ist nach ihm, der hierin der eklektischen Richtung besonders des Antiochus von Askalon († 68 v. Chr.) folgt, die Lehre vom naturgemäßen Leben und dem unbedingten Wert der Tugend der akademischen, peripatetischen, stoischen Lehre gemeinsam, daher für ihn gewiß. In manchem einzelnen giebt er den Stoikern recht, in anderem den Peripatetikern. Sein Stoicismus ist freilich oft mehr Wunsch, es wäre so; denn die Philosophie sollte ihn auch trösten über den Untergang der Republik durch Cäsar.

Was Cicero gewollt hat, hat er mehr als erreicht; er hat eine Summe philosophischer Kenntnisse in die lateinische Litteratur gebracht. Die Wirkung derselben erstreckt sich weithin: er ist im Mittelalter (Johann von Salisbury) und im Übergang zur Neuzeit (Gassendi) anregend zum Selbstdenken gewesen. Seine Officien, obwohl eine Gelegenheitsschrift, sind von Philosophen (Hegel, Herbart) meist hochgeschätzt worden. Für ein Buch wie das vom höchsten Gut (de finibus) mit all' seinen Mängeln würde jede moderne Litteratur ihrem größten Prosaisten sehr dankbar sein. Dagegen kann es sehr fraglich sein, ob Ciceros philosophische Schriften auf Schulen zu lesen sind: 1) setzt er zu viel Geschichte der Philosophie voraus und diese zum Teil aus wenig bedeutenden Zeitgenossen oder unmittelbaren Vorgängern, und es kommen oft Ungenauigkeiten und Mißverständnisse vor; 2) ist sein eigenes Philosophieren Reflektieren über die Philosophie anderer, vorsichtiges Abwägen unter entgegengesetzten Ansichten aus praktischen Gesichtspunkten; hierbei ist er ein Vorspiel der sogen. Glaubensphilosophie (Jacobi, Carlyle). Diese Art der Philosophie erlangt ihre Bedeutung erst in späteren Lebensjahren und mehr bei Männern, die viel in der Welt sich thätig bewegt haben, ohne doch theoretische Interessen ganz zu verlernen.

Quintus Sextius, zur Zeit Cäsars und Augusts, stiftete eine Schule der Sextier mit stoischen und pythagoreischen Lebensregeln und dem Glauben an die Seelenwanderung.

Lucius Annäus Seneca, der Lehrer Neros, ist Stoiker, streng in der Theorie, aber Rücksicht nehmend auf menschliche Schwäche und mit Zugeständnissen an dieselbe. Warme sittliche

Überzeugung ist in ihm verbunden mit Pathos der Rede. (Einzelne ethische Abhandlungen, Briefe; die Untersuchungen über die Natur, quaestiones naturales, beruhen auf Posidonius.)

Unter Nero und Vespasian war stoischer Philosoph der römische Ritter Musonius Rufus; dessen Schüler ist Epiktet aus Phrygien, Freigelassener in Rom, um 100 nach Chr., zuletzt in Epirus lebend. Nach seinen mündlichen Unterredungen sind von Arrian herausgegeben das Handbuch (ἐγχειρίδιον) und die Studien oder Unterweisungen (διατριβαί). Hauptsache ist nach Epiktet die Beachtung und Läuterung des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins. Der wahre Stoiker ist, gleich dem wahren Cyniker, ein Bote des Zeus, die Menschen zum Guten zurückzuführen. Philosophieren heißt, seiner Schwäche und seines Unvermögens inbezug auf die Pflicht (τὰ δέοντα) inne werden. Unsere Freiheit ist unsere Gottähnlichkeit. Wir sind Gott so verbunden, als wären wir Teile von ihm; durch Anrufen Gottes bei unserem Streben nach dem Guten werden wir ihm ähnlich; Gott muß unserer Schwäche helfen.

In ähnlichem Sinne ist Stoiker der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus, der Philosoph, in seinen Selbstbetrachtungen (τὰ εἰς ἑαυτόν). Seine Hauptgedanken sind: Selbstveredlung; Einkehr in sich selbst; Vereinfachung seiner selbst (ἅπλωσον σεαυτόν); innere Unabhängigkeit und Freiheit; im Äußeren Ergebung in die göttliche Vorsehung.

Vierte Periode der griechischen Philosophie:

Übergang zum Neuplatonismus und dieser selbst.

Die Versuche der dritten Periode, praktische Befriedigung zu gewinnen, hielten nicht vor. Epicurs Lustlehre war sehr individuell, zudem mehr Resignation, als daß sie einen freudigen Impuls gab. Der Stoicismus erklärte selbst seine Forderungen für unerfüllbar, das Ideal des Weisen als nicht realisiert. Der

Skepticismus brauchte irgendwelche Gewißheit. Bemerkenswert ist, daß den späteren Skeptikern Frömmigkeit ein Lebensgut war, daß die Stoiker mehr und mehr das Gefühl der sittlichen Schwäche und der Bedürftigkeit göttlicher Hilfe aussprachen. Dies Gefühl wurde jetzt allgemein, ein Zug der Zeit. Populär stellt es sich dar als Synkretismus aller Religionen des Altertums, als Versuch, die Volksreligion zu beleben durch Aufnahme anderer Volksreligionen; namentlich die morgenländischen Religionen erhielten Verbreitung, der Orient erschien als der Träger alter Weisheit. Dabei änderte sich die Religiosität des Altertums sehr bedeutend. Religion war bis dahin den Alten Kultus gewesen; so hatten noch die Stoiker, noch Cicero ihren Begriff definiert (*εὐσέβεια = ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας*, religio cultu deorum cernitur); jetzt fing sie an, alles Denken, Fühlen, Sehnen zu erfüllen; sie wurde so innerlich, daß selbst das gegenständliche Denken in ihren höchsten Momenten wegschwinden sollte. Die Gebildeten suchten aus dem Studium der früheren Philosophie und aus den Ideen des Morgenlandes sich eine neue Lebensansicht und Philosophie zu gestalten. In der Philosophie richtete sich die Erkenntnis besonders auf das Verhältnis Gottes zur Welt; wie man sich schwach, sehnend fühlte, drückt sich aus in der verbreiteten Überzeugung, daß Gott und die Materie unendlich voneinander abstehen, nicht direkt in Verbindung treten können. Es kommen Anklänge an die Emanationslehre des Morgenlandes vor. Eine absteigende Vollkommenheit in der Welt von Gott abwärts ist auch schon bei Plato und Aristoteles da, aber sie setzten den Menschengeist in direkte Beziehung zu ihm; jetzt fing man an, diese Beziehung mehr vermittelt und schwieriger anzusetzen.

Die Männer, welche den Neuplatonismus vorbereiteten in mannigfacher Weise, sind hauptsächlich: Philo, Jude, aus Alexandrien, um 40 nach Chr., ist in seinen vielen Schriften (Werke, herausgegeben von Richter) eine Verschmelzung platonischer Philosophie, aber auch stoischer Gedanken, mit dem Mosaismus vermittelst allegorischer Auslegung des Alten Testamentes. Gott ist unerkennbar. Das Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist der Logos, das Wort Gottes, das bei Gott wohnet als seine Weisheit. In ihm sind die Ideen, diese sind Geister. Der Logos

ist der ältere Sohn Gottes, die Welt der jüngere. Das Höchste ist die Anschauung Gottes in der Ekstase.

Um die Zeit Christi wurde der Pythagoreismus erneuert. Dieser Neupythagoreismus hat zum Hauptinhalt Zahlensymbolik, platonische Lehren, meist Theologie; die Zahlen machen sie dabei zu urbildlichen Gedanken Gottes. Der Hauptvertreter dieser Richtung war Moderatus von Gades, zur Zeit Neros, der Hauptprophet derselben Apollonius von Tyana, in derselben Zeit, ein Wunderthäter, der später in der Lebensbeschreibung des Philostratus (Anfang des dritten Jahrhunderts) zu einem heidnischen Gegenbilde Christi gemacht wurde. Nach Apollonius ist der höchste Gott von allen geschieden, seine Verehrung geschieht im Geist (νοῦς) durch schweigende Anbetung.

Ein eklektischer Platoniker ist Plutarch von Chäronea, der um 100 n. Chr. lebte und auch viele philosophische Schriften verfaßte (zusammengefaßt als moralia). Gott ist hoch erhaben und getrennt von der Welt, nur in seinen Wirkungen erkennbar. Alle Götter des Volksglaubens sind wahr, stehen aber unter dem höchsten Gott. Die Dämonen sind Vermittler zwischen den Göttern und Menschen. Durch Enthaltsamkeit und Mäßigkeit muß sich die Seele reinigen, um die Kraft des Göttlichen, den Enthusiasmus, die Begeisterung, in sich zu erleiden. Sie ist dann für die Einwirkung höherer Mächte ein Instrument. So rechtfertigt er die Orakel.

Etwas nach Plutarch fällt Maximus von Tyrus, ein griechischer Rhetor, der in seinen Reden synkretistischer Platoniker ist.

Ebenso steht Apulejus von Madaura, im zweiten Jahrhundert, der philosophisch sehr unbedeutend ist, aber in dem Märchen von Amor und Psyche bei ihm drückt sich die ganze religiöse Gefühlsweise der Zeit aus.

Pythagorisierender Platoniker ist Numenius von Apamea, Ende des zweiten Jahrhunderts. Plato ist ihm der attisch redende Moses. Der erste Gott ist Vernunft und Prinzip des Seins; der zweite Gott ist der Demiurg-Gott und ist gut durch Teilnahme an dem ersten; der dritte Gott ist die Welt, das Werk des Demiurgen.

Durch Auslegung früherer Philosophen machte sich verdient

Claudius Galenus, der berühmte Arzt, aus Pergamon, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. In der Philosophie legte er Schriften des Plato, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus aus. Er ist Eklektiker, in der Logik Aristoteliker, der Erfahrung geneigt. Philosophie ist ihm mit der Religion identisch. Für die Psychologie war wichtig, daß er die Nerven und ihre Bedeutung für das geistige Leben genauer erkannte: sie gehen aus vom Gehirn, vermitteln die Empfindung, erregen die Muskeln zur Bewegung. Er unterscheidet Seelengeist (*πνεῦμα ψυχικόν*) und Lebensgeist (*πνεῦμα ζωικόν*), von denen jener das Eigentümliche des Menschen, dieser den Tieren zukommt und im Menschen die Grundlage von Affekten und Leidenschaften ist. Der Naturgeist, *πνεῦμα φυσικόν*, ist das Belebende überhaupt.

Ausleger des Aristoteles um 200 nach Chr. war Alexander von Aphrodisias, wegen seiner vortrefflichen Kommentare der Ausleger (*ὁ ἐξηγητής*) schlechtweg genannt. Mehreres davon ist erhalten. Er verfaßte auch eigene Schriften, über die Seele, über das Fatum. Er ist für Willensfreiheit. Die thätige Vernunft erklärt er für die Gottheit; der Mensch bringt nur eine Anlage zum Denken mit, die sich unter Einwirkung des göttlichen Geistes zur erworbenen Vernunft entwickelt.

Ihren zusammenfassenden Abschluß fanden alle diese Bestrebungen erst im Neuplatonismus. Sein Stifter ist Ammonius Sakkas in Alexandrien um 200; der schriftstellerische Hauptvertreter Plotin, 205—270, aus Lykopolis in Ägypten, der meist in Rom lebte, sehr verehrt. Seine Schriften werden Enneaden genannt, weil sie in sechsmal je neun Abhandlungen zerfallen (Ausgaben von Kirchhoff; von Müller).

Das Höchste ist die Einheit (*τὸ ἕν*), noch höher als die Vernunft (*νοῦς*); denn diese ist noch Zweiheit von Denken und Gedachtem, Zweiheit aber setzt voraus Einheit. Daher ist das Eins noch über der Vernunft und ist Prinzip und Vermögen des wahrhaft Seienden. Dies Eins erzeugt alles, ist aber nichts von allem, nicht Substanz, nicht Qualität, nicht Quantität oder eine der Kategorieen, es ist ohne und vor aller Form. Man kann es nicht an sich, sondern nur im Verhältnis zu anderem fassen. Es ist Prinzip und Ursache in Beziehung auf die Welt, das Gute in

Beziehung auf uns, an sich aber ist es unerkennbar und unnennbar. Als Prinzip von allem ist es gleichsam übervoll, und überfließend wegen seiner Fülle machte es alles andere. Aber dies ist nicht als Emanation, nicht als Pantheismus zu denken, das Eins ist nicht alles (πάντα), sondern vor allem (πρὸ πάντων); wie Ausstrahlung des Lichts, so die Welt. Je ferner hierbei das Einzelne vom ersten Ursprung ist, desto weniger vollkommen ist es; denn die Ursache enthält immer mehr, als in die Wirkung eingeht.

Das erste Erzeugnis des Eins ist die Vernunft, sein Abbild; dem Eins zugewendet ist es Vernunft. Sie faßt die Ideenwelt in sich. Die Differenzen der Ideen sind ihre Formen, ihr Gemeinsames ist die intelligible Materie.

Abbild und Erzeugnis der Vernunft ist die Weltseele; in der Weltseele ist eine Vielheit von Seelen, die aber doch nicht bloß Teile derselben sind. Die erste Weltseele strahlt aus sich die zweite, die Natur. Als bewegend erzeugt die Weltseele das Körperliche. Die Körper bestehen aus Form und Materie, diese ist verschieden von der intelligiblen Materie. Die Materie ist gleichsam die Grenze der Form und damit das Substrat der Form, qualitätlos, erhält durch die Form ihre Bestimmtheit, ist das Dunkle, ein Nicht-seiendes (μὴ ὄν). Ohne Form ist sie das Übel (κακόν), als der Form empfänglich ein Mittleres zwischen Gut und Übel. Alles in der Welt hat seine Seele; der Leib ist in der Seele.

Außer dem Eins giebt es drei Ordnungen von Göttern: 1) Vernunft und Ideen; 2) die Himmelskörper; 3) zwischen Mond und Erde die Dämonen. Wegen der Verknüpfung aller Dinge giebt es Vorbedeutungen in den Sternen, und ist Magie durch Geister möglich (mittelst Erregung der Sympathie und Wegschaffung der Antipathie in den Dingen).

Durch ihre weite Entfernung vom ersten Ursprung hat die menschliche Seele ihren göttlichen Vater vergessen; aus falscher Selbständigkeit hat sie sich immer weiter von ihrem Ursprung entfernt. Ihre Aufgabe ist, zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Das Leben der Lust ist Abwendung von Gott, Versenkung in den Körper; durch Seelenwanderung sinkt sie immer tiefer. Ein An-

fang der Erhebung sind die bürgerlichen Tugenden, Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit. Aber das praktische Leben ist nicht das Höchste; alle Praxis ist um der Theorie willen, man will das aus einer Handlung erfolgende Gute, dies hat man aber nur in der Seele; selbst die Weltbildung durch die Weltseele ist ein Theorem, gleichsam ein Suchen und Lernenwollen. Höher führen die reinigenden Tugenden, zu ihrer Hilfe dienen Mathematik und Dialektik, sie trennen vom Körperlichen und Sinnlichen. Noch höher gelangt man durch die vergöttlichenden Tugenden, in ihnen wird der Mensch immer mehr verinnerlicht und immer mehr Geist (*νοῦς*). Die letzte Stufe ist die ekstatische Vereinigung mit dem Eins, diese ist nicht so sehr Erkenntnis als Berührung und Vereinfachung, die höchste Seligkeit, ewiges Glück. Auf Erden ist dieser Zustand selten, Plotin hatte ihn viermal an sich erfahren.

Ein Verbreiter der Lehren Plotins war Porphyrius (Malchus) aus Tyrus. Im 4. Jahrhundert gab Jamblichus (Syrer) eine Rechtfertigung der Theurgie, d. h. der Hilfe der Geister und ihrer Herbeiziehung zur Reinigung. Gleichfalls im 4. Jahrhundert verfaßte Themistius, wohl neuplatonisch gestimmt, Paraphrasen zu Aristoteles, dessen Studium jetzt wieder verbreitet wurde. Im 5. Jahrhundert führte Proclus den Hervorgang aus der Ursache und die Rückkehr zu ihr noch weiter aus (*πρόοδος* und *ἐπιστροφή*): der Rückgang erfolgt durch ebenso viele Stufen, als der Hervorgang gehabt hat, also ist der Mensch nicht unmittelbar mit dem Eins verknüpft, sondern durch Vermittelung der Zwischenglieder, namentlich der Henaden, welche zuerst aus dem Eins hervorgehen.

529 schloß Justinian die neuplatonische Philosophenschule zu Athen. Mehrere Genossen derselben wanderten nach Persien aus, darunter Simplicius, dessen Kommentare zu aristotelischen Schriften, besonders der Physik, wertvoll sind; bald aber kehrten diese Männer gegen Zusicherung persönlicher Duldung zurück.

Trotz des orientalischen Einflusses verleugnet der Neuplatonismus das griechische Grundgefühl nicht. Die heitere Freude an der Welt zeigt sich in Plotins Optimismus gegenüber der aus Materie und Form gebildeten Welt; von ihm stammen Drei-

viertel aller Gedanken der späteren Theodiceen. Die Begierde nach Wissen zeigt sich in der durchgeführten Reihe von Ursache und Wirkung von Gott abwärts, es ist ein System im modernen Sinne, d. h. eine Ableitung aus einem Prinzip.

Eigentümlich und bei der Kritik zu erwägen ist: Plotin macht aus Abstraktionen und Eigenschaften selbständige Wesen. Das Eins ist eine Abstraktion, er macht daraus das Realprinzip von allem; aus dem Denken Gottes und aus seiner weltbildenden Kraft macht er selbständige Zwischenwesen. Er erklärt ferner mit Bildern und zwar das Geistige mit sinnlichen, das Sinnliche mit geistigen Bildern: das Eins „fließt über“, die Welt ist wie Ausstrahlung des Lichtes, dagegen werden die Kräfte und Eigenschaften der materiellen Welt geistig gedacht, es sind gleichsam eingekörperte Geister. Diese Verselbständigung von Abstraktionen und halb körperliche, halb geistige Fassung von Gott und Welt hat einen großen Reiz; in der Sprache, in der Poesie ist sie stets wirksam, als natürliche Richtung des menschlichen Denkens war sie im Mittelalter sehr verbreitet und ist auch in der Neuzeit gerade in der hochstrebenden Spekulation (bei Spinoza, Schelling, Hegel) dem Grundgefühl nach wiedergekehrt. Hilfsmittel dagegen ist die exakte Wissenschaft, welcher der Neuplatonismus fremd war; die Mathematik allein ist kein Schutzmittel dagegen, denn in dieser hatte Proclus Kenntnisse und Schulung.

Man muß bei dieser ganzen letzten Periode der griechischen Philosophie sich vergegenwärtigen, daß auch sie, so wenig wie die dritte, ein vollständiges Bild des damaligen griechischen theoretischen Geisteslebens giebt, welches in den Einzelwissenschaften noch Bedeutendes geleistet hatte. So schrieb Strabo unter Augustus die Geographie, worin er sich als Vorläufer K. Ritters zeigte; Dioskorides, im 1. Jahrhundert nach Chr., verfaßte die Pflanzenkunde (περὶ ὕλης ἰατρικῆς), an der man bis in den Übergang zur Neuzeit festhielt; von Galen im 2. Jahrhundert stammte die Grundlage der Medizin bis weit über das Mittelalter hinaus; im 2. Jahrhundert lebte Ptolemäus, der Astronom und Geograph; Diophant, wahrscheinlich zur Zeit Julians, wurde durch seine „Arithmetik“ für diese Wissenschaft und die Algebra, was Euclid für die Geometrie; Pappos, wahrscheinlich unter

Diokletian, ist als Geometer und Arithmetiker von hoher Bedeutung. Dazu kam im 2. Jahrhundert die Nachblüte der klassischen Beredsamkeit in den sog. Sophisten. Bemerkenswert, gerade wegen der Eigentümlichkeit des Neuplatonismus, ist es, daß auch die antike dichterische Phantasie eine Nachblüte hatte, die leichtlebige in dem Roman (ἐρωτικοὶ λόγοι), der sich durch die ganze Kaiserzeit hinzieht und dessen Höhepunkt die Hirtengeschichte des Longos von Daphnis und Chloe ist, und gegen Ende des Altertums das Epos in Quintus Smyrnäus (τὰ μεθ' Ὅμηρον) und Nonnos (Dionysiaca), welcher letztere „in der Üppigkeit der Phantasie einen mehr orientalischen als griechischen Charakter“ hat. — —

Nur ein kurzes Schlußwort sei über die alte Philosophie noch gesprochen: die alte Philosophie ist ein Muster vielseitiger Versuche zu einer begründeten Weltansicht; es fehlte ihr exakte Naturwissenschaft im modernen Sinne und allseitige Kenntnis von Welt und Menschen. Einzig ist ihre Offenheit, ihre *παρρησία*. Daher treten die Gegensätze menschlichen Denkens so stark hervor, die bei uns mehr verhüllt werden. Darum lernt man das menschliche Wesen auch hier am meisten bei den Alten, deren Litteratur auch sonst ein unerschöpfliches Bildungsmittel gerade darum ist, weil sich an ihnen wirkliche Kenntnis des Menschen gewinnen läßt.

Anhang: Über die orientalische Philosophie.

Es ist in der Einleitung zur Geschichte der griechischen Philosophie bemerkt, daß Philosophieren im engeren Sinne das Bestreben ist, sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die letzten Prinzipien (Gründe, Elemente) der Dinge Gewißheit zu verschaffen, das Wort Dinge in dem weiten Sinn genommen, in welchem es Gott, Natur und Mensch zusammen in sich begreift. Es ist hier daran zu erinnern, daß das Eigentümliche der Philosophie das wissenschaftliche Nachdenken ist, welches zurückgeht auf allgemeine und notwendige Grundsätze und Ausgangs-

punkte, d. h. solche, denen jeder bei der gehörigen Vorbereitung zuzustimmen nicht umhin kann. Dadurch nämlich unterscheidet sich Philosophie von der religiösen Offenbarung einerseits, von der ästhetischen Weltanschauung (der Dichter und der dichterischen Naturen) anderseits. Offenbarung und ästhetische Weltanschauung wollen auch Gewißheit über die letzten Prinzipien geben, aber die Offenbarung stützt sich dabei auf übernatürliche Gewißheit, d. h. eine solche, welche durch die allgemeinen und notwendigen Grundsätze und Ausgangspunkte menschlichen Denkens primär nicht vermittelt werden kann, und gebraucht als Beweggründe zur Zustimmung besonders Hoffnung (Glück, Seligkeit) und Furcht (Strafe, Verdammnis); die ästhetische Weltansicht beruft sich auf die Schönheit ihrer Konception und Intuition und auf die Befriedigung, welche dieselbe dem Gemüt und der Phantasie gewähre. Es giebt, scheint es, noch einen vierten Standpunkt letzten Prinzipien gegenüber, welcher namentlich mit Bezug auf Moral und Recht und soziale Verhältnisse öfter geltend gemacht wird, daß nämlich für das Gedeihen von alle dem, für Erhaltung und Blüte eines Volkes, gewisse Ansichten über die letzten Prinzipien erforderlich seien, etwa der Glaube oder die Überzeugung von einer höheren waltenden und vergeltenden Macht u. s. w. Gewöhnlich wird dieser praktisch-politische Standpunkt inbezug auf letzte Prinzipien mehr oder weniger sich mit einem der oben geschilderten berühren, viele philosophische Begründungen der Moral stehen in Wahrheit auf ihm; im alten Rom, in China, wo er sehr stark vertreten war, ist er doch immer teils mit Religion, teils mit einer Art wissenschaftlicher Reflexion verbunden gewesen. Jene drei Standpunkte, letzte Prinzipien aufzustellen, sind nicht notwendig von einander geschieden, sie können gleichzeitig in einem Volke da sein, vertreten durch verschiedene Personen; sie können sogar in derselben Person da sein in der Weise, daß dieselbe in einigen Punkten Wissen behauptet, in anderen sich mit dem Glauben begnügt oder mit ästhetischer Weltanschauung, oder aber, wo im Glauben nichts Bestimmtes überliefert ist, ihn durch dichterische Ausmalungen ergänzt. Bei der sog. orientalischen Philosophie ist man nun oft so zu Werke gegangen, als ob es sich bei Philosophie um letzte Prinzipien handle und nicht um letzte Prin-

zipien, sofern sie durch allgemeine und notwendige Ausgangspunkte und Grundsätze können ermittelt werden. Nimmt man aber den strengen Begriff der Philosophie, wie ihn nicht bloß die Griechen aufgestellt und wir von ihnen überkommen haben, sondern wie wir ihn auch in Indien gehandhabt finden werden, so kann hier kein Zweifel sein, daß z. B. es in Ägypten keine Philosophie gab. Was mit Sicherheit über die dortigen Auffassungen letzter Prinzipien ermittelt ist (Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum, übersetzt von Pietschmann 1877, S. 26 f.), kann hier und da an die stoische Gotteslehre, in anderen Punkten an den Neuplatonismus erinnern, aber es fehlt eben die philosophische Tendenz, welche diese beiden letzteren doch immer auch haben. Noch weniger Philosophie sind die bezüglichen Vorstellungen der Völker des alten Chaldäa (ebendas. S. 138 ff. 145 ff.). Keineswegs Philosophie ist die altiranische Religion, auch nicht in ihrer medischen Umänderung (ebendas. S. 457 ff. 465). Anders steht es mit Indien, hier giebt es etwas wie Philosophie im eigentlichen Sinne, und es ist zu bestreiten, daß der indischen Philosophie die Tendenz zu strenger Beweisführung fehle, und daß die philosophischen Elemente so mit religiösen Anschauungen verschmolzen seien, daß dies eine gesonderte Darstellung kaum möglich mache. Es giebt geradezu atheistische Systeme, wie die Sâmkhya, und was die Beweise betrifft, so finden sie sich allerdings nicht gerade in der direkten Darstellung der Systeme, diese geben sich wie Entwickelung einer Anschauung, die sich durch ihre innere Wahrheit legitimieren soll, aber was sie auf diese Anschauung gebracht hat, darüber sprechen sie sich aus in der Polemik gegen andere Systeme. Auch ist ihr Denken nicht unbehilflich, wie man aus dem Ansatz des Schlusses von Gotama hat behaupten wollen, der stets als ein Musterbild indischen Schließens herumgegeben wird. Nach Gotama hat der Schluß fünf Teile: 1) Die Behauptung, 2) den Grund, 3) das Beispiel, 4) die Anwendung desselben, 5) den Schlußsatz. Dieser Berg ist brennend, denn er raucht. Was raucht, brennt, z. B. das Küchenfeuer. Der Berg raucht, also brennt er. Im Grunde hat hier nichts statt, als daß der abgekürzte und der vollständige Schluß beide gegeben werden. Was man charakteristisch finden

kann, ist das Beispiel, und das ist keine schlechte Gewohnheit. Übrigens haben schon die Schulen des Gotama und des Kanada selbst den Schluß auf drei Glieder reduziert, teils auf die drei ersten, teils auf die drei letzten. Die Vedanta überdies erkennt nur die drei letzten an, also im Grunde die bei uns übliche Form.

Die erste nähere Kenntnis der indischen Philosophie gab Colebrooke, Essays on the philosophy of the Hindoos, London 1837 (neue Auflage 1858); dazu kam die französische Übersetzung mit Ergänzungen von Pauthier. Die späteren Hauptschriften s. bei Schroeder, Indiens Litteratur und Kultur in historischer Entwickelung, Leipzig 1887.

Ich will zuerst versuchen, die gemeinsamen Grundgedanken der indischen Philosophie überhaupt festzustellen, und zwar meist aus den Widerlegungen gegen Andersdenkende, die bei ihnen als kleine Minoritäten nicht gefehlt haben; dann werde ich auf die Unterschiede der Hauptschulen kurz hinweisen.

Der Mittelpunkt aller indischen Philosophie ist die Lehre von der Seele, ihrem Wesen und ihren Schicksalen. Die Seele ist vom Körper verschieden, ein selbständiges Wesen: a) Wegen Gedächtnis und Erinnerung ist sie kein momentaner Effekt des jedesmaligen körperlichen Zustandes; b) die Eigenschaften der Körper und der Seele sind zu verschieden, als daß die Seele nicht von eigener Art sein sollte; c) das Feuer ist warm, brennt sich aber nicht selbst, das Licht der Lampe macht hell, leuchtet sich aber nicht selbst, die Körper sind nicht an sich selbst empfindend (die Seele dagegen ist reflexive Thätigkeit). Das wahre Wesen der Seele ist das reine von allem bestimmten Gegenstand losgelöste Betrachten. Der Geist kann sich unterscheiden vom Leib, von den Sinnesorganen, von den wechselnden Gemütszuständen, wie sinnlicher Lust und sinnlichem Schmerz, von allen auf das Äußere gerichteten Thätigkeiten; der Geist kann alle diese Operationen sich gegenüberstellen wie von ihm selbst noch unterschiedene Objekte, etwa wie ein König die Handlungen seiner Unterthanen betrachtet, also sind alle diese Thätigkeiten, Sinneswahrnehmung, Lust und Schmerz, Handlungen nach außen hin, seinem innersten Wesen fremd. Dies innerste Wesen ist denkende Betrachtung,

die sich alles jenes ferne rückt. Dieses reine Betrachten ist aber sich selbst stets gleich, mit sich identisch. Der Geist ist in dieser Abstraktion gleich dem leeren Raum, und das Ich mit seinem accentuierten Unterschiede tritt darin zurück. Dies reine Bewußtsein, entleert von allem sinnlichen Lust- und Schmerzgefühl und aller Aktion nach außen, gilt den Indern als das Höchste, als das wahre Gut des menschlichen Geistes. Daraus ergiebt sich, daß die Aufgabe des Menschen ist, sich in diesen Zustand zu erheben. Verworfen wird daher als Lebensziel die sinnliche Lust, denn sie zieht den Geist aus dieser reinen Betrachtung in die Äußerlichkeit, aber auch die Thätigkeit nach außen ist nicht das Höchste, denn sie führt den Geist auch von seinem reinen Wesen ab, sie kann nur, soweit sie Bekämpfung der eigenen Leidenschaften ist, als tugendhaftes Handeln vorbereiten für das Wissen. Das echte Mittel, das reine Wesen des Geistes herzustellen, ist die Wissenschaft, die Wissenschaft von dem Wesen der Welt und Gottes, Gottes natürlich nur in den Systemen, welche einen solchen annehmen. Wo kommt aber dieser Geist her, der kein Effekt des Körpers und der körperlichen Natur ist, dessen Wesen und Ziel ist, reine abstrakte Betrachtung zu werden mit Vertilgung aller Lust und aller Thätigkeit? und wie kommt er in diese Welt, in diese Bande von Körper, Lust und Thätigkeit, die seinem Wesen fremd sind? In einem Punkt sind da alle Systeme einstimmig, sie verwerfen eine Schöpfung der Geister auf das Nachdrücklichste. Sie sagen: die Schöpfung würde den Geist zur Wirkung, Gott zur Ursache machen, zwischen Ursache und Wirkung wäre naturgesetzlicher Zusammenhang, dies hübe alle sittlich freien Verhältnisse auf. Der Mensch kann aber, und weiß, daß er es kann, von allem abstrahieren und das reine Wesen des Geistes in sich herstellen. Er findet daher eine Annahme undenkbar, welche mit diesem Grundgefühl nicht besteht. Aber auch wenn man Gott bloß als Einrichter der Welt in Beziehung auf die Seelen dächte, so geht das nicht an; man würde auch so noch Gott der Leidenschaft und Ungerechtigkeit bezüchtigen können, er hätte Gut und Übel mit Parteilichkeit verteilt. Es bleibt nichts übrig als zu sagen: die Seele ist ewig, sie ist nicht geschaffen, nicht gemacht, nicht geworden, sie ist ursprünglich schlechthin da, entweder ge-

trennt von Gott nach den einen, oder nach den anderen ein Teil Gottes, als solcher vergleichbar einem Funken, der vom Feuer abspringt. Und in die Welt kommt sie durch sich selbst, es ist ihre Schuld, ihr gegenwärtiges Sein im Körper, ihr jetziges Leben in der Welt ist eine Folge eines früheren und so fort rückwärts in alle Unendlichkeit. Die einzelne Seele kehrt sehr oft in die Welt zurück, in den mannigfachsten Lebensformen, bis sie, gewitzigt durch all das Unbefriedigende, das sie in sich haben, anfängt sich vorzubereiten, ihr reines Wesen in sich herzustellen; und da das langsam geht, wenn sie Lust und Thätigkeit sehr mit sich vereinigt hat, so wird sie nach mehreren vorbereitenden Leben zuletzt erst allmählich zur Befreiung gelangen. Das ist die Lehre von der Seelenwanderung. Der Zustand, in den die Seele eingeht, wenn sie ihr reines Wesen erreicht, ist das Nirvana, das Auslöschen, d. h. ihr Wesen ist dann so geworden, daß es niemals mehr sich anderem zuwendet, und so ist sie eben damit befreit von dem äußeren und inneren Leib, welchen letzteren Sinnlichkeit und Thätigkeit nach den Indern bilden, und hat die Möglichkeit verloren, je wieder verkörpert zu werden. Dieser Zustand ist lautere Seligkeit. Auf Erden ist die höchste moralische Tugend Mitleid, Mitgefühl mit allem Endlichen wegen seines Leidens in der Welt. Dies Mitleid ist eine Folge aus der Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt: Leben heißt endlich sein, endlich sein heißt Lust und Schmerz fühlen, Lust und Schmerz fühlen heißt unglücklich sein. Daher ist der Selbsterhaltungstrieb bei den Indern gering, sie sterben mit einer auffallenden Indolenz. Und weil die jetzige Lebensform eine Folge von früheren ist, so werden die gegebenen Unterschiede als sittengesetzliche betrachtet; es ist dies die moralische Grundlage der Kasten.

Das sind die allgemeinen Gedanken, welche allen indischen Hauptsystemen zugrunde liegen. Diese selbst unterscheiden sich unbeschadet dieser Gemeinsamkeit sehr bedeutend von einander. Was die Zeit dieser indischen Systeme betrifft, so liegen ihre Anfänge bis ins siebente Jahrhundert v. Chr. zurück, ihre Ausbildung geht bis ins Mittelalter hinein, und zwar so, daß man bis jetzt nicht imstande ist, das rein Ursprüngliche und das erst allmählich Erreichte zu unterscheiden.

Die orthodoxe Philosophie ist die **Vedanta** (= Ende des Veda) oder theologische Mimansa (Erwägung); ihr Stifter ist Vyâsa. Sie ist Pantheismus und kommt dazu durch ganz bestimmte Erwägungen. Die Kausalität der Naturdinge mit ihren bestimmten Bedingungen — es wird ja nicht aus allem alles — und die Zweckmäßigkeit der Welt erfordert ein denkendes Wesen als Grundlage. Aber eine Schöpfung oder eine Weltgestaltung durch Gott verwerfen sie, dies würde auf Gott Vorwürfe bringen. Sie behaupten daher, Gott ist nicht bloß Urheber der Welt, sondern er ist auch der Stoff, aus dem sie gemacht ist. Hierbei kann man Gott keine Ungerechtigkeit vorwerfen; denn alle Wesen, welche Glück und Unglück fühlen, sind ursprünglich Teile der göttlichen Substanz selber, und wie der Grund der Welt der Wille Brahmas ist, so ist der Grund, daß Wesen z. B. unglücklich sind, in ihnen selbst gelegen, und sie können sich davon wieder befreien. Für das Hervorgehen des Unbewußten und Nichtdenkenden aus dem denkenden Wesen Gottes helfen sie sich mit folgenden Analogieen: Die Haare und Nägel am Tier sind ohne Empfindung und wachsen doch auf einem empfindenden Wesen; die Würmer haben Empfindungsvermögen und gehen aus Unbelebtem, z. B. aus dem Kuhmist hervor. Was die Mannigfaltigkeit der Wirkungen im Verhältnis zu der **einen** Ursache betrifft, so meinen sie, Ursache und Wirkung seien zwar **eins** und identisch, doch könne **eine** Ursache Verschiedenes hervorbringen. Der nämliche Boden bringe verschiedene Pflanzen hervor, dieselbe Nahrung verwandle sich in Haare, Nägel, Fleisch, Blut u. s. w. Eine andere Lösung all dieser Schwierigkeiten ist die Lehre von der Maya (Wurzel ma = messen). Danach ist alle Vielheit und Körperlichkeit eine Täuschung, es giebt in Wahrheit nur **ein** Sein, die höchste Seele, eine unterschiedlose Wesenheit, „nicht so und nicht so; die Worte und Gedanken kehren von diesem höheren Brahman um, ohne es zu finden." Die vielfachen Formen werden durch die Maya entwickelt, indem das höhere Brahman zum niederen wird dadurch, daß ihm das Nichtwissen zum Zweck der Verehrung die Bestimmungen oder Qualitäten beilegt. Die Seele kann diese Täuschung erkennen, dann hört sie auf, Täuschung zu sein, und die Seele weiß sich eins mit dem höheren Brahman.

Diese orthodoxe Philosophie der Vedanta hat eine Gegnerin an der Samkhya (= Zählung, Synthese), als deren Stifter Kápila gilt. Nach ihr sind Gott, wie ihn die Vedanta faßt, und Welt zu verschieden, als daß die Welt eine Wirkung Gottes sein könnte. Das Unbewußte kann nicht Wirkung des Bewußten sein. Die Samkhya verwirft aber auch den idealistischen Pantheismus und behauptet die reale Vielheit der Seelen. Sie denkt: der Schein der Vielheit und der vielen Seelen müßte doch Gott zugerechnet werden, und dann ergäbe sich der Widerspruch, daß dieselbe Seele gleichzeitig mit den entgegengesetztesten Prädikaten müßte gedacht werden. Einige Seelen z. B. sind tugendhaft, andere lasterhaft, einige wissend, andere unwissend; da diese im Grunde aber nur eine Seele wären nach der Vedanta, so müßte dieselbe streng einheitliche Seele zugleich wissend und unwissend, tugendhaft und lasterhaft sein. Das ist ein undenkbarer Widerspruch. Es giebt somit eine reale Vielheit der Seelen, und die unbewußte Welt kann nicht die Wirkung eines denkenden Wesens sein. Es stehen sich somit gegenüber zwei Prinzipien: die vielen Seelen, mit der Fähigkeit der Abstraktion von der Natur, und die Natur selbst. Diese Naturdinge weisen durch ihre Homogeneität, ihre Verwandtschaft auf eine gemeinschaftliche Ursache zurück, aus der sie emittiert werden, und in die sie wieder zurückgenommen werden, wie die Schildkröte ihre Glieder ausstreckt aus ihrer Schale und wieder zurückzieht in dieselbe. Diese plastische Kraft oder ewige Materie wird nicht wahrgenommen, sondern erschlossen; sie hat drei wesentliche Qualitäten, Güte, Leidenschaft oder Heftigkeit, Dunkelheit, alle halb in physischem, halb in moralischem Sinne verstanden. Unter ihren Hervorbringungen ist eine unbewußte Intelligenz (= Zweckmäßigkeit), ein unbewußtes Selbstgefühl, letzteres die Wurzel des Egoismus. Die Vollendung der Schöpfung ist die Vereinigung der Seelen mit der Natur. In dieser Vereinigung betrachten die Seelen die Natur, um sich für immer von ihr zu befreien. Die Samkhya nimmt zwar einen Gott an, aber er steht im Prozeß der Emission mitten inne, eine prinzipielle Funktion hat er nicht.

Eine jüngere theistische Umänderung der Samkhya scheint die Yoga-Lehre zu sein, welche gleichfalls einen ursprünglichen Dua-

lismus von Materie und Geist annimmt, aber die einzelnen Geister aus einem Urgeist stammen läßt. Die Samkhya-Yoga liegt dem theosophischen Gedicht Bhagavadgita zugrunde, nach welchem die Vereinigung mit dem höchsten Wesen nicht durch Meditation allein erlangt wird, sondern vielmehr durch Handeln, durch selbstlose Pflichterfüllung um der Pflicht willen.

Die zwei noch übrigen Hauptsysteme sind die Nyaya (= Regel) von Gotama und die Vaiçeshika (viçesha = Unterschied, Besonderheit) von Kanada. Sie werden als zwei Schulen eines Systems betrachtet. Die Nyaya ist mehr Logik und Erkenntnislehre, die Vaiçeshika mehr Physik; beide sehr scharfsinnig. Z. B. spricht man nach der Nyaya bloß der Kürze wegen bei den Dingen von einer Ursache, indem man die jedesmalige Hauptursache hervorhebt, in Wahrheit konkurrieren zu allen Effekten mehrere Ursachen, so zum Tuch die Wolle des Schafes, das Kämmen derselben und der bearbeitende Handwerker. Es giebt nach ihr sieben Kategorieen: Substanz, Qualität, Aktion, Reaktion, proprium, commune, Nichtsein. Die Seelen sind viele, sie sind ewig; es giebt aber auch eine höchste Seele, den Sitz der ewigen Erkenntnis, sie ist die Schöpferin aller Dinge, d. h. sie ordnet alles gemäß den Verdiensten und den Verschuldungen der Seele. Die Vaiçeshika ist in ihrer Physik Atomistik. Die Körper sind zusammengesetzt und bestehen aus Atomen. Die Atome sind Substanzen, d. h. die inneren Ursachen einer zusammengesetzten Wirkung, sie sind der Sitz der Qualitäten und Aktionen. Die Sonnenstäubchen sind die kleinstwahrnehmbaren Körper, sie sind aber selbst noch zusammengesetzt, aus mindestens sechs Atomen, die an sich nicht mehr sichtbar sind. Die Eigenschaften, wie Farbe, Geschmack, Geruch, Temperatur sind latent in den einfachen und binären Atomen, offenbar in den Produkten oder den Aggregaten von größerer Dimension. Allen Substanzen gemeinsam sind die Eigenschaften der Zahl, Quantität (= Meßbarkeit), der Trennbarkeit und Verbindbarkeit, der Priorität und Posteriorität in Raum und Zeit. Der Wille der Seele macht ihre Tugend und ihre Laster, ein Resultat der sittlichen Qualität ist der bestimmte Körper, in dem sie sich gerade befindet.

Der Buddhismus ist auf indischem Boden entstanden, und

nach jahrhundertelangem, zum Teil ausgedehntem Bestand von dort völlig verdrängt worden. Er stimmt mit der indischen Denkweise in dem Grundgefühl, daß alles Leben Leid ist, und daß es eine Erlösung vom Leiden giebt nur durch Abstraktion von der Existenz und dem Haften an ihr*). Das der vorherrschenden indischen Denkweise Fremde an ihm ist der praktisch-positivistische Standpunkt, auf den er sich dabei stellt. Denn so kann man am füglichsten bezeichnen, was früh am Buddhismus auffiel und die neuesten Untersuchungen so ausführen. Der „Erhabene" hat grundsätzlich nur offenbart, was zum praktischen Heil dient; er denkt sich die Welt als ein Entstehen und Vergehen, in dessen Verlauf auch die bewußten Wesen auftauchen, welche die Macht haben, sich von dem Werden frei zu machen, aber er stellt keine theoretischen Sätze auf darüber, wie der Ursprung oder die Elemente dieses Werdens näher zu denken seien, selbst die Identität des Bewußtseins durch die verschiedenen Seelenwanderungen hindurch nimmt er bloß als Thatsache an, ohne darum eine substantielle Seele zu behaupten. Sogar darüber hatte Buddha verweigert, sich zu erklären, ob das Ich nach dem Tode ist, ob der vollendete Heilige lebt oder nicht lebt. Blieb doch die Gewißheit bestehen, daß Erlösung nur da zu finden ist, wo Freude und Leid dieser Welt aufgehört hat. Eine andere Eigentümlichkeit des Buddhismus war, daß er das eigentliche Asketentum verwarf und an dessen Stelle das Leben des Bettelmönchs mit wenigen Bedürfnissen und mit frommen Betrachtungen setzte, und daß er zum sofortigen Eintritt ins Mönchtum aufruft, während die vorherrschend indische Art war, daß man sich den Übungen der Abstraktion in welcher Form auch immer erst zuwandte, nachdem der Mann in der Ehe gelebt und einen Sohn erzeugt hatte, der die Pflichten gegen den Toten einst erfüllen konnte.

Was nun die der indischen Philosophie zugrunde liegenden gemeinsamen Gedanken betrifft, so sind sie Volksdenkweise, die freilich noch nicht in der ältesten Periode, der des Rigveda, da war, denn in dieser ist nicht vorhanden das Kastenwesen, nicht die Seelenwanderung, nicht das ausgebildete Einsiedler- und

*) Vgl. hierzu und zum Folgenden Oldenberg, Buddha 1881.

Büßerwesen, welches alles um 600 vor Chr. festgewurzelt da ist zusammen mit der Predigt von dem Elend des Daseins*). Auch der pantheistische Zug der Vedanta ist in seinem Grundgefühl alt. Der Drang, einen Gott als den alleinigen Weltschöpfer zu glauben und zu verehren, offenbart sich in mehreren Hymnen des 10. Buches des Rigveda**). Schon im Yajurveda findet sich das Bestreben, eins mit dem andern zu identifizieren, ein Ding in dem andern zu sehen und zu erkennen***). In den ältesten Bráhmanas begegnet zuerst die Idee der Emanation, das Entstehen der Wesen aus einem ersten göttlichen Wesen, das aus seiner Einheit die Vielheit hervorgehen läßt†). In den Upanischaden, deren älteste aus dem 7.—6. Jahrhundert vor Chr. sind, ist die Lehre von dem Atman-Brahman, der einen Weltseele, in der alles eins ist. Er ist der träumende Geist, der sich Welten schafft und nach Belieben bald ein König, bald ein großer Brahmane ist, aber noch eine höhere, seligere Stufe giebt es in ihm, wo alle jene Erscheinungen geschwunden sind, das ist der traumlose Schlaf, das Innerste, die höchste Stufe des Atman††).

Was die Wissenschaft der Inder betrifft, so sind sie ausgezeichnet in Grammatik und Arithmetik. Die Methode der indischen Grammatiker besteht in der gründlichsten Analyse der äußeren Form der Sprache, Zerlegung derselben in ihre Bestandteile und Erkenntnis der Funktion dieser einzelnen Teile†††). Erfunden haben sie die Zifferrechnung, und genial sind sie in der Algebra, obwohl sich hierin vielleicht Spuren griechischen Einflusses nachweisen lassen §). Ein wirkliches Aufblühen der Astronomie in Indien beginnt jedenfalls erst mit der Zeit des griechischen Einflusses §§). Die uns vorliegende wissenschaftliche Medizin der Inder gehört

*) Schröder, Indiens Litteratur und Kultur in historischer Entwickelung S. 85. 670.

**) Ebendas. S. 79.

***) Ebendas. S. 130.

†) Ebendas. S. 214.

††) Ebendas. S. 224.

†††) Ebendas. S. 701.

§) Ebendas. S. 724.

§§) Ebendas. S. 726.

zweifellos erst der nachchristlichen Zeit an; der Glaube an bedeutende Leistungen der Inder auf medizinischem Gebiete ist gründlich erschüttert*). Die musiktheoretischen Werke der Inder behandeln ihren Gegenstand in überaus phantastischer, abstruser, ja wüster und verworrener Art**). Eine Geschichtswissenschaft giebt es bei den Indern nicht; historische Betrachtungen sind ihnen auf allen Gebieten völlig fremd***).

Was eine etwaige Philosophie der Chinesen betrifft, so steht diese im engsten Zusammenhang mit der Eigenart des Volkes. Die altchinesische Überzeugung ist, daß Erhaltung der Eintracht von Himmel und Erde und damit des Reiches durch Bleiben in der Mitte und Bewahrung des Familienprinzips Tugend von Volk und Regent ist und Glück und Segen auch in der Natur giebt. Diese Überzeugung hängt mit Chinas alter Reichsreligion (seit und vor dem 12. Jahrhundert vor Chr.) zusammen, die eine gereinigte und geordnete Geisterverehrung mit überwiegend fetischistischer Richtung ist†). Die Geister sind himmlisch, irdisch und menschlich, eng in der Regel mit den Naturobjekten verbunden. Himmel und Erde sind Hauptwesen, der Himmel persönlich aufgefaßt, die Erde nicht scharf personifiziert, aber doch meistens als ein weibliches Wesen gedacht. Alle Geister sind erhabene Diener des Himmels (Schang-ti) und halten im Verkehr mit den Menschen die sittlichen Eigenschaften vor allem hoch. Von den zwei Seelen des Menschen steigt die eine beim Tod zum Himmel auf, die andere in die Erde nieder.

Die sog. Philosophie des Confucius (Kongt-se um 500 vor Chr.) ist praktische Moral und Staatslehre, er glaubte gewisse sittliche Gesetze und die Mittel ihrer Verwirklichung in der menschlichen Natur auf Grund der chinesischen Geschichte zu erkennen. In wissenschaftlicher Weise oder in philosophischer hat er seine Aufgabe nie gefaßt, er ist praktischer Positivist. Das Übernatürliche (im überliefert chinesischen Sinne) hatte ihm nur

---

*) Schröder, a. a. O. S. 729. 732.

**) Ebendas. S. 753.

***) Ebendas. S. 715.

†) Vgl. auch zum Nächstfolgenden Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte. Deutsch. 1880.

Wert als die ein- für allemal feststehende Voraussetzung der sittlichen Ordnung. „Die Geister und Seelen soll man verehren, statt darüber zu reflektieren.“ Die Eigentümlichkeiten des Confucianischen Lehrbegriffs hat E. Faber (Lehrbegriff des Confucius, Hongkong 1872, S. 71—74) in folgende Thesen gefaßt: „Der Mensch wird nicht vom religiösen, nicht vom mystischen [Laotse], auch nicht vom materialistischen, sondern vom human-moralischen Standpunkt, d. h. als Mensch zu Menschen, betrachtet. — Der Lehrbegriff enthält nichts über den Ursprung des Menschen. Er tritt auf als Blüte der Natur und in höchster Vollendung als Mitgenosse Himmels und der Erde. — Ideal und Kräfte zur Ausführung liegen allein im Menschen. Repräsentant des Idealmenschen von Natur ist der Heilige, durch sittliche Vervollkommnung der Edle. — Sünde*) ist das Nichtmaßhalten im menschlichen Begehren und Streben; mit der Einlenkung ins rechte Geleise ist sie abgethan. — Der Mensch ist frei, nur die Schicksalsbestimmung setzt Grenzen, gegen welche sich aufzulehnen unnütz, ja schädlich ist. — Alle Tugenden stehen in direkter Verbindung mit der Humanität als der Tugend schlechtweg. — Alle öffentliche Tugend hat die Privattugend zur Voraussetzung. Letztere muß daher die Hauptrücksicht des Edlen bilden, aber nicht als Eremit, sondern als Kind, Bruder, Freund und Unterthan. — Der Stufengang auf dem Weg zur Vollkommenheit ist: Völlige [praktisch-ethische] Erkenntnis, wahrhaftige Gesinnung, Kultur der ganzen Person, sodann Einfluß auf Familie, Staat und die Welt der Dinge überhaupt. — Der Staat ist die allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens. In der Wechselwirkung aller zeigt sich der eigentümliche Wert des Einzelnen. — Aufgabe des Staates ist physische Pflege und moralische Erziehung des Volkes, der höchste Ruhm ist Frieden, nicht aber Krieg und Unordnung.“

L a o - t s e**) war der ältere Zeitgenosse des Confucius. Seine Richtung ging auf Mystik und beschauliches Leben***). Er macht

---

*) Statt dieses christlichen Ausdruckes würde man besser sagen nach S. 51: Fehler oder Übertretungen.

**) S. die Übersetzung samt Text und Auszügen aus verschiedenen Kommentaren von St. Julien.

***) T i e l e a. a. O., S. 41 ff.

einen Unterschied zwischen dem namenlosen höchsten Tao, dem tiefsten Urgrund, und dem nennbaren, der Mutter des Alls. Diesem und der von demselben ausgehenden Kraft oder Tugend gebührt die höchste Verehrung. Der Weise findet darin sein Ideal. Sich ganz in sich zu verschließen und sich loszumachen von dem Sinnlichen, um so, ohne Worte und Thaten, eine segensreiche Macht auszuüben, das muß sein Bestreben sein. Das ist die beste Lebensweisheit und die beste Politik.

Von den weiteren Schicksalen der Schule des Laotse berichtet Faber*): Der Pantheismus des Meisters schlug bei einem Hauptvertreter der Schule (Yang-tschu) in schamlosen Sensualismus aus. Auf der rechten Seite der Schule des Lao verloren sich die bedeutendsten Denker in Skepticismus (so Lih**) und Tschuäng).

Fast gleichzeitig mit Confucius c. 450 lebte der bedeutendste Vertreter des chinesischen Staatssozialismus, Mih Teh***). Das allgemeine Wohl wurde in den Vordergrund gestellt, die höchste ethische That des Einzelnen in der Aufopferung fürs Ganze gefunden. Man verwarf alle Kunst als Luxus, forderte Einfachheit, Gleichheit auch in den Ansichten, unterschiedlose Liebe.

Der bedeutendste Vertreter der Confucianischen Schule gegen den Sozialismus und Kommunismus sowohl wie gegen den Sensualismus ist Meng-tse (Mencius†), welcher 372—289 vor Chr. lebte. Die Lehren des Mencius wurden von seinen Schülern zusammengestellt und ediert. Dieses Werk erhielt später kanonisches Ansehen. Die Grundsätze der modernen chinesischen Ethik und Politik sind meist wörtlich aus Mencius entnommen oder schließen sich seinen Lehren an. Mencius ist, wie sein Lehrer Confucius, eigentlich Lehrer der Staatsweisheit, und, setze ich

---

*) Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius, Elberfeld 1877, S. 34.

**) Der Naturalismus bei den alten Chinesen 2c. oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius, übersetzt und erklärt von E. Faber, Elberfeld 1877.

***) Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder die Lehre des Philosophen Micius von F. Faber. Elberfeld 1877.

†) S. das angeführte Werk über ihn S. 35. 36.

hinzu, einer praktisch-positivistischen, welche weder auf Wissenschaft im griechischen und modernen Sinne zurückgeht noch gar auf Philosophie im strengeren Verstande dieses Wortes, so interessant seine Bemerkungen auch sonst sind.

Einige Proben aus Mencius werden das deutlich erhärten. Wer sein Herz ergründet, kennt sein Wesen, kennt man sein Wesen, so kennt man den Himmel*). — Es giebt eine himmlische Hoheit und giebt eine menschliche Hoheit. Humanität, Gerechtigkeit, Treue, Glauben, Freude am Guten ohne Ermüdung, — dieses ist himmlische Hoheit. Herzog, Staatsminister, Staatsrat — dieses ist menschliche Hoheit. Die Männer des Altertums kultivierten himmlische Hoheit, und menschliche Hoheit folgte darauf**). — Mencius behauptet, daß alle Menschen ein mitleidiges, schamhaftes, zartfühlendes und gewissenhaftes Herz haben, daß, wer das nicht hat, einfach nicht Mensch ist***). — Bei der Pflege des Herzens ist nichts besser als Verringerung der Begierden†). — Der Zweck des Studiums und Forschens besteht in nichts anderem als einzig und allein darin, sein verirrtes Herz zu suchen††). — Als der Himmel das untere Volk hervorgebracht, machte er ihm Regenten, machte er ihm Führer (Lehrer), die Absicht aussprechend, daß sie Mitarbeiter Gottes wären†††). — Auch Unglück kommt vom Himmel, doch kann der Mensch dies durch Sinnesänderung abwenden §). — Der Himmel spricht nicht, durch den Wandel und durch Ereignisse offenbart er sich einzig und allein §§). — Will der Himmel einem Menschen eine große Aufgabe auflegen, so wird er ihm erst seine Herzensvorsätze verbittern, seine Muskeln und Knochen anstrengen, seinen Körper hungern lassen, dem Leibe Mangel und Entbehrung zufügen, seine Unternehmungen zuschanden machen. Damit bewegt

---

*) Bei Faber a. a. O., S. 44.
**) Ebendas. S. 48.
***) S. 52.
†) S. 53.
††) S. 55.
†††) S. 60.
§) S. 60.
§§) S. 61.

er das Herz, stählt das Wesen und ergänzt, was der Mensch sonst nicht vermag *). — Dadurch, daß man sein Herz bewahrt und seine Wesensnatur pflegt, dient man dem Himmel **). — Das Volk ist die Hauptsache, die Feldgeister kommen danach, der Regent ist am geringsten ***). Bringt ein Fürst diese Schutzgeister (die Feldgeister) in Gefahr, so ist er abzusetzen †). — Sind die Opfertiere vollkommen, das Getreide in den Gefäßen rein, die Opfer zu ihren Zeiten, und es entsteht dennoch Wasser- oder Wassersnot, so sind die Schutzgeister zu wechseln ††). — Das wahre Tao (generelle Gesetz) ist nur eines. — Es zeigt sich dies eine Tao in der Vorliebe für erhabene Tugend, — in Humanität, — in den fünf menschlichen Verhältnissen von Vater und Sohn, Regent und Minister, Gatte und Gattin, Brüdern, Freunden. — Das Tao ist nahe und wird oft ferne gesucht, die Pflichten liegen im Leichten und werden oft im Schweren gesucht. Jedermann behandle seine Verwandten als Verwandte, seine Vorsteher als Vorsteher, — und das ganze Reich hat Frieden †††). — Glück und Unglück sind vom eignen (sittlichen) Verhalten abhängig §).

Daß die Chinesen eine Philosophie im abendländischen Sinne nicht ausgebildet haben, hängt damit zusammen, daß sie auch nicht Wissenschaft im strengen Sinne von sich aus gefunden haben; sie haben Beobachtungen gesammelt, viele Erfindungen gemacht, aber ein eindringendes Denken und eine geistige Verarbeitung in der Richtung auf strenge Kausalität blieb ihnen fremd, ihre vielen Erfindungen haben sie eben darum nicht allseitig benutzt. — —

Nach dem, was über die orientalische Philosophie erbracht worden ist, darf wohl bezweifelt werden, daß dieselbe einen Einfluß auf die griechische gehabt habe. Die ganze Geistesart dieser Völker war eine ganz andere, als sie inhaltlich und formell in

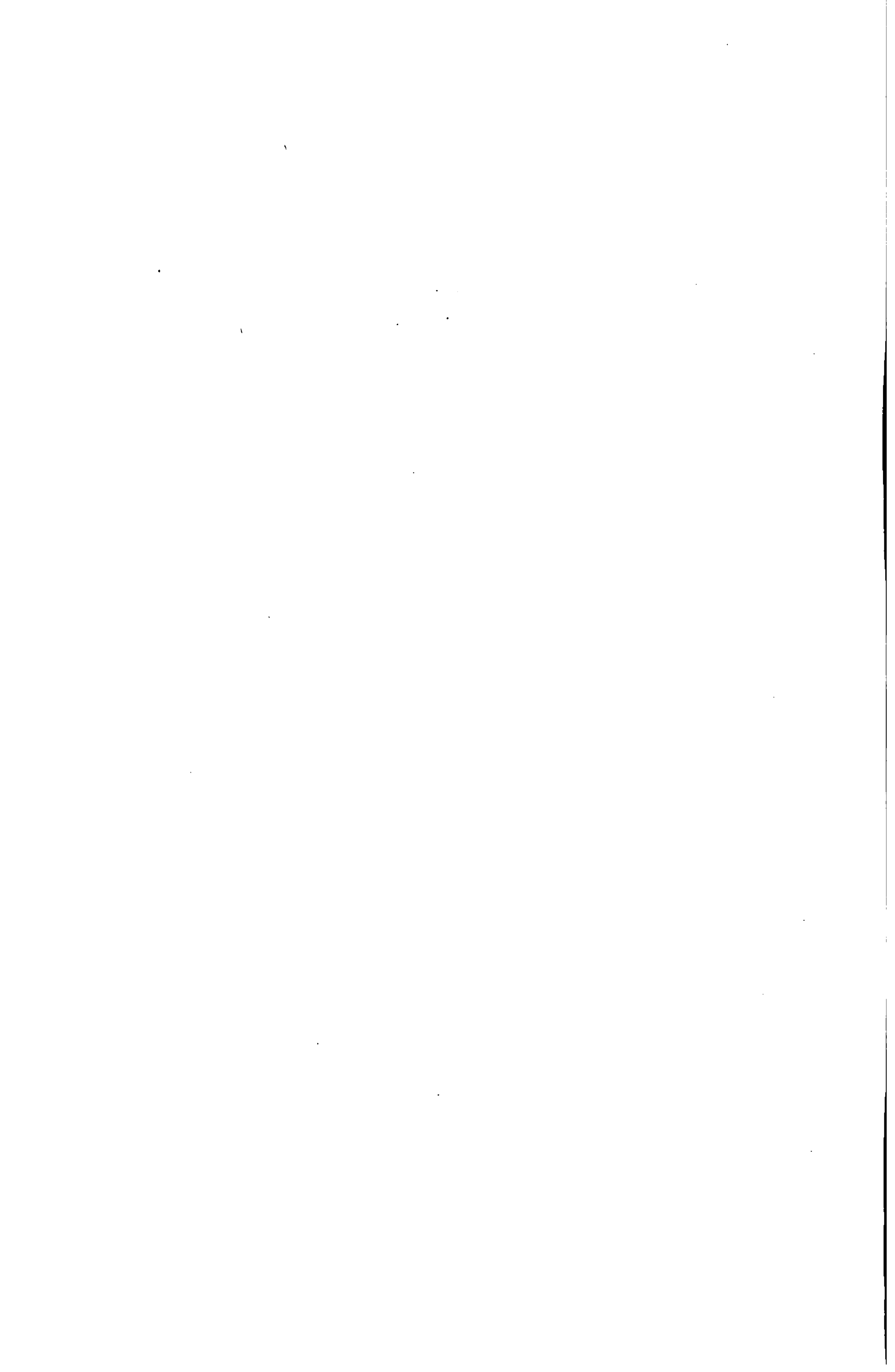
---

*) A. a. O. S. 63.
**) S. 64.
***) S. 65.
†) S. 66.
††) S. 66.
†††) S. 68.
§) S. 72.

griechischer Philosophie und Wissenschaft zum Ausdruck gekommen ist. Es mag ja immerhin sein, daß in älterer, wie gewiß in späterer Zeit, von den Anschauungen jener Völker irgendwelche Kunde zu Griechen kam, wie sie sich ja für Sitten und Meinungen anderer Nationen früh interessierten, aber einen bestimmenden Einfluß auf ihre Philosophie hat solche Kunde nie auch nur entfernt in der Art ausgeübt, wie ihn etwa die alte Philosophie auf Mittelalter und Neuzeit bei uns ausgeübt hat. Ohne die Griechen würden wir aller Wahrscheinlichkeit nach die Philosophie und die Entwickelung der Wissenschaften nicht haben, deren wir uns rühmen, und mit Recht auch darum rühmen, weil auf Philosophieren und Wissenschaft auch die moderne geistige Lebendigkeit und technische Kultur beruht.

II.

Geschichte der neueren Philosophie mit Überblick über Patristik und Scholastik.



Die Geschichte der neueren Philosophie fällt thatsächlich zusammen mit der Geschichte der Philosophie bei den germanischen und germanisch-romanischen Völkern. Unter den europäischen Nationen fallen die Slaven bis jetzt mit originaler Philosophie aus, unter den außereuropäischen Völkern haben die Araber im Mittelalter kurze Zeit an der Philosophie sich beteiligt, aber nicht mehr später; was wir von indischer Philosophie und von chinesischer kennen, geht alles den Grundgedanken nach auf frühere Jahrhunderte zurück. Da die neuere Philosophie so die Philosophie der germanischen und germanisch-romanischen Nationen ist, so ist zu erwarten, daß dieselbe unter dem Einfluß germanischer Geisteseigentümlichkeit stehen wird. Innerhalb dieser gemeinsamen Geistesart werden sich wieder Eigentümlichkeiten der einzelnen Nationen hervorthun. Die Franzosen haben einen Drang nach Klarheit und leichter Faßlichkeit (ce qui n'est pas clair, n'est pas français; clarté française); daher gründen sie ihre Philosophie entweder auf Mathematik (Descartes) oder sie ist Sensualismus (18. Jahrhundert) oder beides zusammen (Comte); dabei erfinden sie nicht so sehr, als daß sie aus Erfundenem die klaren und energischen Konsequenzen ziehen und auf Wissenschaft und Leben anwenden. Die Engländer sind auch in der Philosophie mehr praktischen Interessen zugewendet; Wissen ist ihnen Macht; ihre Philosophie ist mehr empirische Psychologie und naturwissenschaftliche Methodenlehre, neuerdings auch Gesellschaftswissenschaft besonders im nationalökonomischen Sinne. Wir Deutsche sind nach dem Urteile des Auslandes Ideologen und Metaphysiker; weder das Leichtverständliche noch das unmittelbar Praktische gilt uns als Maßstab einer Philosophie, wir gehen

direkt und vielleicht etwas schnell in unserem Denken auf die letzten Prinzipien, werden daher angestaunt als tief und sind verrufen als abstrus. Aber außer der germanischen Geistesart hat die neuere Philosophie noch andere formelle Eigentümlichkeiten, welche ihr gemeinsam sind. Sie arbeitet unter dem Einfluß der christlichen Grundgedanken; selbst in denen, welche sich ablehnend zu denselben verhalten, ist deren Einwirkung immer noch spürbar. Sie arbeitet ferner seit der Renaissance unter dem Einfluß des ganzen Griechen- und Römertums, der sich sogar lange Zeit immer noch vertiefte mit der stets wachsenden Erkenntnis der antiken Welt. Die neuere Philosophie ist endlich erst da mit der erweiterten Welt- und Menschenkunde, die Entdeckung neuer Weltteile, die Bekanntschaft mit sehr verschiedenen Menschenrassen, die Ausbildung der exakten Naturwissenschaft, d. h. der genau beobachtenden, experimentierenden und mit Mathematik verbundenen, haben wesentlich auf Inhalt und Manier der neueren Philosophie eingewirkt und wirken noch fortwährend ein. Es scheint nun der natürliche Gang zu sein, daß wir die germanische Geistesart und die christlichen Grundgedanken beschreiben und uns dann der Geschichte der neueren Philosophie zuwenden, darauf rechnend, daß die erweiterte und exakte Natur- und Menschenkenntnis sich als ein Hauptmoment der neueren Philosophie in ihrer Geschichte von selbst klar herausstellen wird. Indes ganz so können wir es nicht machen. Die Geschichte der neueren Philosophie ist von lange her vorbereitet, und diese Vorbereitungen haben stets nachgewirkt. Dies nötigt uns zu einer Einleitung, welche sich kurz mit der Patristik und Scholastik zu beschäftigen hat. Das innere Verhältnis stellt sich am besten so heraus, wenn wir sagen: wir haben einen Hauptabschnitt und zwei vorbereitende Abschnitte. Nämlich: 1) Der christliche Grundgedanke und seine philosophische Verarbeitung in der griechisch-römischen Welt, = Patristik.

2) Die germanische Geisteseigentümlichkeit und die beginnende Philosophie der germanischen und germanisch-romanischen Völker; sie arbeitet mit dem christlichen Grundgedanken in patristischer Überlieferung und hauptsächlich noch mit der aristotelischen Philosophie, = Scholastik.

3) Die neuere Zeit mit all den Eigentümlichkeiten, welche oben angegeben sind: germanische Geistesart, christlicher Grundgedanke, Einwirkung des ganzen Griechen- und Römertums, Einfluß der erweiterten Welt- und Menschenkenntnis und der exakten Naturwissenschaft. Dieser dritte Abschnitt wird bei weitem die Hauptmasse unserer Darstellung bilden; aber er würde nicht verständlich sein ohne einen Überblick über die Scholastik, denn in dieser sind namentlich die Gedanken über Gott und Mensch ausgebildet worden, in denen wir noch alle aufwachsen und welche zu verdrängen noch keiner neueren Philosophie gelungen ist; die Scholastik ist aber nicht verständlich ohne die Grundzüge der Patristik, denn der Höhepunkt der Patristik, Augustin, ist von fortwährendem Einfluß auf die Scholastik gewesen.

Erster Abschnitt.

Patristik oder der christliche Grundgedanke und seine philosophische Verarbeitung in der griechisch-römischen Welt.

Die Eigentümlichkeit des Christentums entnehmen wir aus der Bergpredigt und dem, was in den anderen Synoptikern dieser entspricht, denn daß hier ein echter Inbegriff ursprünglich christlicher Lehre sei, wird bei allem Streit, der sonst über die neutestamentlichen Schriften ist, wohl allgemein zugestanden. Und was finden wir da? nicht Wissenschaft, nicht Kunst, nicht die technische Beherrschung der äußeren Natur, nicht staatsbildende Kraft wird gepriesen, es wird des allen gar nicht gedacht, aber die Armen im Geist, die Trauernden, die Sanftmütigen, die nach Gerechtigkeit (vor Gott) Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen und Friedfertigen, die in der Gerechtigkeit selbst unter Verfolgungen Ausharrenden werden mit den überschwenglichsten Verheißungen überschüttet: ihnen gehört das Erdreich und sie schauen Gott. Was heißt das anders als: Ziel und Bestimmung des Menschen ist moralisch (in Menschenliebe) und religiös zu sein, und zwar beides zusammen, ineinander. Die Religion ist

nichts wert, wenn sie nicht ein Licht ist, das vor den Leuten leuchtet in guten Werken, und die Moral ist nicht anders da, als wenn sie ihre Quelle und ihr Ziel in Gott hat. In Übereinstimmung hiermit wird Christus von allen Evangelien und Aposteln dargestellt als der Ausdruck der aufopfernden, hingebenden Liebe zu den Menschen in Gehorsam gegen Gott, dem wir sollen nachfolgen in der Kraft Gottes, die wir durch ihn gewinnen mögen. Wie es Paulus ausgedrückt hat, Glaube und Liebe, jener in dieser sich effektiv erweisend, das soll der Inhalt unseres Lebens sein und nichts anderes.

Dies alles mag uns sehr befremdlich klingen, aber das ist der Geist und kurze Sinn des Christentums in seiner einfachsten, originalsten und imposantesten Ausdrucksweise. Die größten Geister innerhalb der christlichen Kirche haben dieser Auffassung ergreifenden Ausdruck gegeben. Augustin in dem Anfang seiner Bekenntnisse in der viel angeführten Anrede an Gott: „Du hast uns gemacht zu dir, und unser Herz ist unruhig, bis daß es ruhet in dir (fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te)“, und oft setzt er auseinander, nicht das beate vivere (Glückseligkeit), sondern das recte vivere, Moral, sei unsere irdische Aufgabe: der Endpunkt all unserer Bewegungen im Leben ist, Ruhe in Gott zu finden, und diese erreichen wir nicht anders als durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist. Luther in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen drückt sich so aus: „Ein Christenmensch lebet nicht ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten; in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fähret er über sich in Gott; aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibet doch immer in Gott und göttlicher Liebe.“

Außer diesem Grundgedanken bot das Christentum noch etwas Eigentümliches dar. Es stützte sich nicht von Haus aus auf Wissenschaft, auf allgemeine Gründe, es verlangte, daß jeder die praktische Probe mit ihm und seinen Ankündigungen mache: nur wer den Willen des Vaters im Himmel thut, soll inne werden, daß diese Lehre von Gott ist, dadurch daß sie zu ihm hinführt. Die Bewährung, daß Moral und Religion das eigentliche Leben und die Seligkeit des Menschen sind, ist im Christentum prak-

tisch, es ist der Beweis des subjektiven Erlebens, es soll die Wahrheit nicht andemonstriert werden, auch nicht eingedroht und eingeschreckt, man soll ernstlich die Probe darauf machen an sich, dann wird sie zutreffen. Dies Erleben (testimonium spiritus sancti) ist und bleibt die Hauptsache, aber die Wissenschaft war nicht ausgeschlossen, im Gegenteil regte sie sich alsbald; man konnte zu zeigen suchen, daß Religion und Moral allgemein das wahre Wesen des Menschen seien. Außer dem inneren Trieb hatte man dazu auch äußere Gründe: man mußte der heidnischen Philosophie, welche große Kreise beherrschte, eine christliche gegenüberstellen, und mußte häretische Philosopheme bekämpfen, welche den Gedanken des Christentums unter christlichem Namen zu alterieren schienen. Alles dies ist das Werk der Patristik, d. h. der philosophischen Verarbeitung des christlichen Grundgedankens innerhalb und mit den Mitteln der damaligen griechisch-römischen Welt.

Von der Patristik kann uns aber hier nur das interessieren, was eine philosophische Verarbeitung des christlichen Grundgedankens wirklich ist, das meiste in ihr ist positive Theologie, erkennbar an der Begründung bloß durch Bibelstellen. Sehr ausführlich über die Patristik ist Heinrich Ritter in seiner Geschichte der Philosophie und im Auszug in seiner Geschichte der christlichen Philosophie; Ritter ist dabei sehr viel auf das Theologische eingegangen. Neuerdings haben zwei katholische Schriftsteller jeder ein besonderes Buch der patristischen Philosophie gewidmet, Stöckl von streng katholischem, Huber von liberalkatholischem Standpunkt aus; die rein kirchlichen Lehren, wie Trinität und Menschwerdung, sind hier auch mit viel Vorliebe behandelt. Selbst in Überwegs Grundriß (2. Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit) nimmt die patristische Philosophie einen bedeutenden Raum ein. Von theologischer Seite ist jetzt das Hauptbuch zur Patristik Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. — Damit das eigentümlich Philosophische der Patristik zum Ausdruck komme, stellen wir uns die Frage so: 1) ist allgemein das wahre Wesen des Menschen Moral und Religion? 2) wenn dem so ist, welche wissenschaftlichen Gedanken muß man sich dann näher über Gott, Welt und Mensch machen?

Das waren die Fragen, zu denen das Christentum trieb, und auf sie hat die Patristik mit die philosophische Antwort gesucht.

Ein früher Repräsentant eines solchen Strebens ist Justin der Märtyrer, hochgehalten von der Kirche als ein echter Liebhaber wahrer Philosophie. Justin, ein geborener Grieche aus Flavia Neapolis (Sichem in Samarien), wirkte um 150. Er hatte zuerst stoische und platonische Philosophie getrieben, Gespräche mit einem christlichen Greis hatten ihn dazu gebracht, sich dem Christentum anzuschließen. Echte Schriften von ihm sind die erste und die zweite Apologie und der Dialog mit dem Juden Tryphon (Ausgabe von Otto im corpus apologetarum christianorum saeculi secundi). Seine Gedanken sind sehr einfach: der Mensch ist mit freiem Willen begabt, dies macht seinen Unterschied von Pflanzen und Tieren aus. Der Gottesgedanke ist eine von Natur dem Menschen eingepflanzte Vorstellung; die Vernunft kann aus eigener Kraft die Existenz und Einheit Gottes erkennen; auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen. Daß der Mensch allgemein die Gottes- und Moralerkenntnis hat, kommt davon, daß Gott den Menschen gebildet hat mit ihm zu leben und zu herrschen, unvergänglich und leidlos. Der Mensch ist der Endzweck Gottes; seinetwegen bildete Gott die Welt aus der formlosen Materie, und er gestaltete aus ihr alles Weitere um des Menschen willen. Der Menschheit pflanzte er noch überdies seinen Samen ein, den Samen des Logos. Durch diesen steht der Mensch mit ihm in Verbindung. Der Logos ist immer in der Menschheit gewesen. Wer mit dem Logos lebt, ist ein Christ; Sokrates und Heraklit nicht weniger als Abraham, Elias und unzählige andere. Platos und anderer Ansichten sind dem Christentum nicht fremd, sie sind ihm nur nicht völlig ähnlich. Das Christentum ist nämlich erhabener als alles Frühere, weil Christus, sein Stifter, der ganze Logos, die ganze Vernunftkraft Gottes war. Auch das mosaische Gesetz ist durch Christum aufgehoben, es hatte bloß vorübergehende, erziehende Bedeutung für die Juden. Offenbarung war notwendig, weil die Menschheit unter die Herrschaft der Dämonen geraten war. Christus hat das reine und ganze Sittengesetz gegeben, er ist der neue Gesetzgeber. Der Mensch kann sich ihm anschließen kraft seiner Willensfreiheit;

wählt er das Gute, so wird er des Logos teilhaftig und selig und unsterblich, die Bösen dagegen werden in der Hölle gestraft.

Der philosophische Grundgedanke Justins läßt sich so ausdrücken: das wahre Weltzentrum ist der Mensch als moralisch-religiöse Person; die Natur steht in teleologischer Beziehung zu ihm; die Geschichte steht in teleologischer Beziehung zum Christentum als der Verwirklichung der menschlichen Aufgabe. Die Problemstellung für eine christliche Philosophie bei Justin ist daher treffend und noch heute gültig, aber seine Lösung des Problems ist schwach. Seine Beweise sind teils aus den h. Schriften genommen, teils schließt er sich in ihnen gleichzeitigen heidnischen Denkweisen an, teils hilft er sich mit Analogieen, welche damals freilich allgemein für höchste Spekulation galten.

Ganz anders als Justin philosophierte die Richtung, die bereits vor ihm da war und die als Gnosticismus bezeichnet wird. Schon der Name zeigt an, daß dies Christen waren, die eine höhere Erkenntnis (*γνῶσις*) wollen, sich nicht mit dem Glauben begnügten. Die Richtung ist wahrscheinlich alt, in den Pastoralbriefen wird vor ihr gewarnt; sie verbreitete sich sehr weit, seit den Zeiten Trajans wurde sie dem kirchlichen Christentum ein gefährlicher Nebenbuhler. Unsere Hauptquellen der gnostischen Lehren sind die Schriften der Gegner, es sind besonders zwei: 1) Irenäus, *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, meist bloß erhalten in einer alten lateinischen Übersetzung (Ausgabe von Stieren); 2) die sog. philosophumena Origenis, im griechischen Urtext *ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, wahrscheinlich ein Werk des Hippolytus, eines Schülers von Irenäus, welcher Bischof im Portus Romanus gegenüber von Ostia war (Ausgabe von Miller in Oxford, eine andere von Duncker und Schneidewin; früher war bloß das erste Buch bekannt, seit 1842 auch lib. IV mit Ausnahme des Anfangs — lib. X).

Die Gnostiker gehen von der Überzeugung aus: der Mensch ist ein moralisch-religiöses Wesen, und durch Christi Erscheinen ist den Menschen zuteil geworden, dies nicht bloß der Forderung nach, sondern auch der Erfüllung nach zu sein. Aber es wiegt in ihnen zugleich ein intellektuelles Interesse vor, wie sie sich denn nach ausdrücklicher Angabe mit der Frage des Übels und des

Bösen beschäftigten (πόθεν τὸ κακόν). Sie argumentieren von jener Überzeugung aus so weiter: Der Mensch als moralisch und religiös stammt von Gott und ist ihm ähnlich, also ist Gott Güte oder Liebe und, da der Mensch jene beiden Merkmale als geistiges Wesen hat, so ist Gott selbstverständlich Geist. Wenn aber Gott Güte und Geist ist, woher kommt da das Böse und die Materie? warum sind sie überhaupt da? Sie sind nicht von Gott; denn die Wirkung muß der Ursache ähnlich sein, das Böse und die Materie sind aber der Güte und Geistigkeit Gottes entgegengesetzt, sie sind also nicht von ihm. Woher aber sind sie dann? Da boten sich zwei Lösungen dar; entweder die Materie ist von Ewigkeit da, unabhängig von Gott, und ist zugleich der Grund der Unvollkommenheit, dies war die Antwort, welche mit griechischen Ansichten (Plato, Aristoteles) stimmte. Oder man griff zur Emanation, einer mehr orientalischen Vorstellung: Gott läßt Geister aus sich hervorgehen, sowie das äußere Wort aus dem Denken hervorgeht, das Licht aus der Sonne ausströmt, diese Geister lassen wieder andere aus sich hervorgehen u. s. f., wobei die folgenden immer geringer an Vollkommenheit sind als die früheren, so daß an der Grenze etwas wie die Materie stehen konnte. Diese Emanation vermied gleichfalls die Schöpfung aus nichts, welche ein harter Gedanke schien, ohne alle Analogie mit dem uns Bekannten. Wie kommt aber der Mensch in diese Welt der Materie oder der niedersten Emanationen, er, welcher der Erkenntnis des höchsten Gottes teilhaftig werden kann? Dies beruht auf einem sittlichen Ereignis, auf einem Abfall, einer Verirrung höherer Geister. Zur Erlösung der gebannten Geister wurde Christus aus der reinen Geisterwelt hierher gesandt; durch ihn wurde der höchste Gott offenbart. Die Erkenntnis des höchsten Gottes macht selig. Diese Erkenntnis wird gehindert durch die Verstrickung mit der Materie. Die Moral des Gnosticismus ist daher meist die der Erhebung über die Materie, Askese, Enthaltsamkeit. Die theologischen Folgerungen dieser Denkweise brauchen bloß angedeutet zu werden. Nach ihnen kann unsere Erde nicht ein Werk Gottes, sondern nur niederer Geister sein. Der Judengott ist nicht der höchste Gott, er ist bloß der Bildner dieser Welt; der Judengott ist gerecht, der wahre Gott ist der

Gott Christi, ein Gott der Liebe. Die menschliche Seite Christi konnte nur Schein sein (Doketismus); Christus war in keiner Weise von dieser Welt, sondern durchweg höherer Geist.

Im Vorstehenden ist der Geist des Gnosticismus entwickelt. Daß diese Gedanken ihn beseelt haben, sieht man aus den Einwendungen der Gnostiker gegen die kirchlichen Lehren. Seine eigene Form war wüst, rein mythologisch, was aber damals auch bei griechischen Philosophen, Neupythagoreern und später Neuplatonikern, vorkommt. Auf diese Darstellungen gehen wir nicht ein; philosophisch ist an ihnen nur das bereits Entwickelte. Nennenswert sind 1) Valentin, der geistreichste aller Gnostiker, der um 140 aus Alexandrien nach Rom kam, und 2) Mani gegen Ende des dritten Jahrhunderts, von Persien aus, dessen Dualismus auf demselben Grundgedanken beruht. Die Hauptfrage des Gnosticismus war immer: wenn Gott Güte und Geist ist und seine Gebilde ihm ähnlich sein müssen, warum ist dann das Böse und die Materie da? Diese Frage, die immer das religiöse Bewußtsein geängstigt hat, und die auch in der neueren Philosophie unter anderer Form stark da war, wurde vom Gnosticismus in aller Schroffheit aufgeworfen.

Was antwortete die Kirche? Natürlich gehen uns nur die philosophischen Antworten an, der andere Nachweis, daß die Lehren der Gnostiker nicht biblisch seien, gehört in die Theologie. Ein Hauptgegner des Gnosticismus war Irenäus, Bischof von Lyon, ein geborener Grieche aus Kleinasien. Er schrieb sein Werk gegen die Gnostiker c. 180. Nach ihm stammt das Böse aus der Sünde des Menschen; durch die Sünde des freien Menschen ist es in die Welt gekommen. Warum aber hat Gott die Sünde zugelassen? Hätte der Mensch das Gute von Natur, so hätte es lange nicht den Wert für ihn, den es dadurch gewinnt, daß er danach strebt, daß er darum kämpft. In diesem Streit gegen die Sünde erstarkt der Mensch, in der Vergebung wird ihm die überschwengliche Liebe Gottes erst ganz offenbar, aber auch gegen die Sünder bewährt sich Gottes Güte, indem er sie erzieht zum Guten. Die Schöpfung aus nichts erläutert Irenäus so: als unendlich und allmächtig braucht Gott keine Materie, die unabhängig von ihm da wäre; sein Wille und seine Kraft war das

Substrat, die substantia der Welt. Gerade weil der Mensch von Gott verschieden ist, so folgt als einer dieser Unterschiede, daß der Mensch einen vorhandenen Stoff nötig hat, ihn zu bilden, Gott nicht; Gott giebt nicht nur die Form wie wir, sondern auch den Stoff.

Bald nach Irenäus erhielt auch die Frage nach der Materie eine überraschende und doch einfache Antwort durch Tertullian. Sie lautete: alle Substanz, alle Wirklichkeit ist Körper. Tertullian war in Karthago von heidnischen Eltern geboren; er studierte die Rechtsgelehrsamkeit und wurde Sachwalter. c. 200 trat er zum Christentum über und war ein begeisterter Christ, von eiserner Sittenstrenge. Die allgemeine Kirche war ihm bald zu lax, er schloß sich einer Sekte, dem Montanismus, an, welche eine unerbittliche Kirchenzucht übte (Ausgabe seiner Schriften von Öhler in drei Bänden). Er ist ein berüchtigter Feind aller Philosophie: „Credo, quia absurdum est“, gerade darin, daß das Christentum dem natürlichen Menschen vor den Kopf stößt, sieht er einen Fingerzeig seines göttlichen Ursprungs. Uns interessiert nur seine Lehre von der Körperlichkeit. Die Seele ist ihm nichts rein Geistiges, alles, was ist, ist ein Körper von bestimmter Art; nur das Nichts ist kein Körper, weil es eben nicht ist. Auch Gott ist ein Körper; er redet von einem Leib Gottes. Unser Seelenkörper hat Gestalt, Begrenzung, Ausdehnung nach drei Dimensionen. Der Leib der Seele zieht sich als ein feinerer Leib durch den gröberen überall hindurch. Eine unkörperliche Seele könnte von der körperlichen Außenwelt nicht bewegt werden, vermöchte auch selbst nicht den Leib zu bewegen. Die Seele wird offenbar durch die leibliche Nahrung mit ernährt; darum verläßt sie den Leib, wenn ihr diese entzogen wird. Körperliche und geistige Entwickelung gehen gleichen Schritt. Die Seele des Kindes ist ein Ableger (tradux) von der Seele der Eltern. Er nimmt sich daher auch der Sinne an: auf der Sinneserkenntnis beruht der Bestand unseres Lebens; nur die Sinne führen zur Erkenntnis der Wahrheit, denn die Wahrheit wird durch Bilder erkannt; die Sinne sind somit Führer des Intellekts. In den Sinnen selbst liegt keine Täuschung, denn keine sinnliche Erscheinung entbehrt ihrer natürlichen Ursachen. Bei ihm kommt schon das Argument vor, daß Gott uns nicht könne täuschen wollen durch die Sinne.

Tertullian hat seinen Satz, daß alle Realität Körper sei, von den Stoikern entlehnt. Aber warum hat er ihn entlehnt, da er doch sonst die stoische Philosophie verwarf? Er glaubte damit die gnostische Frage zu beantworten, warum überhaupt Materie sei. Diese Frage schien aufzuhören, sobald Realität identisch ist mit Körperlichkeit. Aber der Knoten war damit mehr durchhauen als gelöst; daher hat Tertullian nach dieser Richtung zunächst keinen Einfluß gehabt.

Einen anderen Versuch zur Lösung der gnostischen Frage machte im dritten Jahrhundert Origenes, Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien. Vor ihm war Clemens von Alexandrien Vorsteher dieser Schule gewesen, der in der griechischen Philosophie eine vorbereitende Erziehung auf das Christentum sah, ähnlich wie im jüdischen Gesetz, und der in seinen Schriften (Ausgabe von Wilh. Dindorf, Oxonii 1869) viel von Plato, Aristoteles und noch mehr den Stoikern, häufig durch Vermittelung des Philo, in seine christlichen Betrachtungen herübergenommen hat. Origenes war 185 von christlichen Eltern, wahrscheinlich in Alexandrien, geboren und starb 254. Er ging bei seinen philosophischen Bemühungen mit von neuplatonischen Gedanken aus (Ausgabe seiner erhaltenen Werke von de la Rue im 18. Jahrhundert, von Lommatzsch in diesem). Hauptschriften sind die Streitschrift gegen Celsus (*κατὰ Κέλσου*), eine Apologie des Christentums gegen einen platonisierenden Heiden, und von den Fundamentallehren (*περὶ ἀρχῶν*, de principiis); das letztere erhalten mit wenigen Ausnahmen nur in der Übersetzung oder Überarbeitung von Rufinus aus dem Ende des vierten Jahrhunderts (Ausgabe der griechischen Fragmente und der Übersetzung des Rufinus von Redepenning).

Der Mensch ist moralisch-religiöse Person. Das Moralische zeigt sich vor allem in der Freiheit, die sittliche Freiheit sucht Origenes auf das Eifrigste zu beweisen. Das Religiöse zeigt sich darin, daß die Seele die Unwahrheit des Götzendienstes einsehen kann, von einer natürlichen Liebe zu Gott entzündet ist; von daher stammt es auch, daß jeder die sittlichen Gebote erkennt. Mit dieser Grundauffassung verbindet Origenes folgende Gesamtlehre: Gott ist in seinem eigentlichen Wesen für den menschlichen Geist unbegreiflich; wir können ihn nur durch annähernde Prä-

dikate bestimmen, das passendste ist, daß er Geist ist. Als Geist ist er ein einfaches Wesen, hat nichts Körperliches an sich, ist Monade, Henade, ist Wissen und geistige Kraft. Weil nicht körperlich, ist er unveränderlich und unräumlich. Gott ist von Natur gut; daher wollte er Gegenstände haben, ihnen wohlzuthun. Er hat daher von Ewigkeit her geschaffen; das All ist anfangslos und mit Gott gleichewig (*συναίδιον*), aber es ist abhängig vom Willen Gottes. Hätte Gott nicht immer geschaffen, so wäre er nicht immer Herr, nicht immer allmächtig gewesen. Eine Materie brauchte Gott nicht; so gut er die Qualitäten, die für sich nichts sind, bloß durch seinen Willen hervorbringt, so auch die Substanz. Aber Gottes Wissen und Macht sind begrenzt, sie sind nicht, wie man aus Ehrfurcht meint sagen zu müssen, unendlich. Das Grenzenlose könnte keine Erkenntnis, keine Macht begreifen und umfassen. Die Welt ist daher zeitlich und räumlich begrenzt. Origenes macht aber den Übergang von Gott zur Welt nicht unmittelbar; Gott ist Einheit, die Welt Vielheit, man suchte eine Vermittelung. Diese Vermittelung findet er im Logos, dem Sohne Gottes. Gott ist die einfache Vernunft, der Logos sind die vielen Gedanken Gottes, aber von der Einheit zusammengehalten, der Logos ist die Weisheit als System von Lehrsätzen (*σύστημα θεωρημάτων*), im Logos ist jede Kraft und Gestalt der künftigen Kreatur vorgebildet und angeordnet. Der Sohn ist dabei vom Vater unterschieden, er ist lebendig und, sozusagen, beseelte Substanz; er ist aus dem Willen des Vaters gezeugt (germen voluntatis), in ähnlicher Weise, wie der Wille aus unserem Geist hervorgeht; der Sohn ist eine ewige Wirkung Gottes. Ursprünglich wurden von Gott und dem Logos lauter Geister geschaffen; denn die vernünftigen Kreaturen sind der eigentliche Gegenstand der göttlichen Güte. Gott und die geschaffenen Geister sind gleichsam von einer Substanz, von einer Natur, indem sie an der Weisheit und Heiligkeit teilnehmen. Aber ein großer Unterschied ist dabei: Gott hat das Gute, Göttliche wesentlicherweise (substantialiter) an sich, anders ist es bei den geschaffenen Geistern. Diese sind ein Übergang aus dem Nichtsein ins Sein; dieser Zug hängt ihnen an als bleibende Eigenschaft. Sie sind darum wandelbar, für das Gute und Böse empfänglich, frei. Gott teilt

sich ihnen mit; halten sie fest an der Heiligkeit und Weisheit, so behalten sie teil an Gott und sind selig, lassen sie nach im Festhalten an Gott, so fallen sie ab, der eine mehr, der andere weniger, der eine schneller, der andere langsamer. Wegen ihrer Wandelbarkeit und Freiheit können eben die Geister sich von Gott abwenden, ermatten in der Liebe Gottes, träge werden. Das Böse stammt daher nicht von Gott, nicht von einer Materie, sondern aus der freien, aber verkehrten Willensrichtung der Kreatur. Die Geister, welche an Gott festhalten, sind die Engel. Ihr Gegensatz sind die Geister der Bosheit, denen der Abfall zur Freude und Lust geworden ist, sie sind tiefdunkel. Zwischen Engeln und Teufeln in der Mitte stehen die Menschen; auch sie waren einst reine Geister, durch Abfall sind sie gestürzt, aus dem höheren Dasein in das niedere übergegangen. Ihr Abfall ist eine *καταβολή*, eine Niederwerfung, i. e. a superioribus ad inferiora deductio. Die irdische Materie ist eine Folge des Abfalls, die Menschenseelen sind zur Strafe ihres Abfalls mit Materie umhüllt. So hat die Materie nur ein mittelbares Verhältnis zu Gott. Origenes hält diesen Gesichtspunkt nicht stets fest, er spricht auch wohl von der Materie im gewöhnlichen Sinne als dem Material, worin die Gedanken des Logos sich ausprägen, setzt sie also in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott. Gott nimmt sich der gefallenen Geister an; zuletzt kommt der Sohn Gottes zur Erde, sich verbindend mit einer reinen Seele, die nie abgefallen war, er hat so aus freiwilliger Liebe einen materiellen Leib angezogen. Er giebt den Menschen in menschlicher Weise Gottes Wahrheit zu erfassen. Am Ende der Dinge wird eine allgemeine Wiederbringung aller Dinge stattfinden, auch der Satan ist davon nicht ausgeschlossen, in der Willensfreiheit ist ihm die Möglichkeit zum Guten geblieben. Dann wird die Materie gänzlich vernichtet werden, sie ist ein Hindernis der Gottähnlichkeit und des Einswerdens mit Gott. Aber bei dieser allgemeinen Seligkeit bleibt es nicht; wegen der Freiheit der Geister kann immer wieder ein Abfall von Gott eintreten und wird eintreten; auch unsere gegenwärtige Welt ist nicht die erste, vor ihr sind andere vorhergegangen, andere, je nach der Art des Abfalls verschieden eingerichtete, werden folgen.

Dieses System ist das vollendetste, durchgebildetste, durchdachteste, was die griechische Patristik hervorgebracht hat. Die Frage des Gnosticismus schien gelöst, reine Geister sind das Ursprüngliche, die Materie ist eine bloße Folge aus der freien Selbstbestimmung der Geister. Im Modernen kehrt daher Ähnliches wieder, so bei dem späteren Schelling, bei Baader, auch nach Hegel ist die Natur ein Abfall der Idee von sich selbst. Ebenso ist die Ewigkeit der Schöpfung öfter behauptet worden; die Begrenztheit Gottes betonte der spätere Schelling. Warum hat die Kirche dieses System nicht adoptiert? es wurde nach heftigen Kämpfen unter Justinian im 6. Jahrhundert vollständig verworfen. Zunächst aus theologischen Gesichtspunkten: in der Trinität erschien Origenes nicht orthodox, seine Möglichkeit des Abfalls der Engel und der Wiederbekehrung Satans war anstößig. Gleichwohl folgte die Kirche philosophisch einem richtigen Instinkt bei der Nichtadoptierung des Systems. Die Materie wird nämlich bei Origenes nur durch ein Wortspiel aus dem Wesen des gefallenen Geistes erklärt. Die Geister lassen nach in der Liebe Gottes, sie ermatten, werden träge; das kann alles als bloß geistiger Zustand gedacht werden, materiell braucht dabei nichts zu sein. Origenes gebraucht aber auch die Worte: die Geister wenden sich ab, fallen ab, sinken von der Höhe in die Tiefe; dies sind bildliche Ausdrücke für jenes, er setzt sie nachher stillschweigend um in materielle Realitäten. Das ist Erschleichung, auch das kann ein rein innerer Vorgang in den Geistern gegenüber von Gott sein. Es ist also dem Origenes gerade der Hauptpunkt, den er zu sichern gedachte, nicht gelungen, aber ein Denkmal großartigen, planmäßigen Scharfsinns bleibt sein System immer. Erhalten hat sich von ihm an der Gedanke, daß den Geschöpfen eben wegen des Geschaffenseins die Veränderlichkeit wesentlich anhänge.

Bald nach Origenes begannen die Streitigkeiten über die Gottheit des Logos die ganze christliche Welt zu bewegen; diese sind überwiegend theologischer Art. Das Resultat war die Trinität. Der leitende Gedanke war: in Christo und im heiligen Geist haben wir die vollkommene Offenbarung Gottes, nun kann niemand Gott vollkommen erkennen, als er sich selbst, also müssen

ristus und der heilige Geist Gott selbst gleich sein (ὁμοούσιος)
d nicht bloß ähnlich. Dieser praktische Gesichtspunkt hat die
chlich recipierte Lehre erzeugt. Aber die Trinität war für das
nschliche Denken hart, drei Personen, die doch nur eine Sub-
nz und ein Gott sind, das ist wie drei Menschen, die doch
r ein Mensch sein sollten. Person und individuelle Substanz
len in allem, was wir kennen, zusammen, drei göttliche Per-
nen ergäbe danach drei Götter, aber hier soll es anders sein.
erade diese Schwierigkeit hat eine Unmasse Versuche erzeugt, die
hre mit dem menschlichen Denken in Einklang zu setzen. Zu-
chst suchte man sich die Trinität durch Analogieen näher zu
ingen, deren wichtigste Augustin zusammengefaßt hat. Man
einte, im menschlichen Geist finde sich Selbstbewußtsein (memo-
a), Verstand (intelligentia), Wille, darum seien es doch nicht
es mentes, sondern una mens, ein und der nämliche Geist.
n der Liebe des Menschen zu sich selbst seien drei Dinge ge-
ßt: Ich als Subjekt (ego), Ich als Objekt (et quod amo) und
e Liebe selbst (et ipse amor), und doch seien diese drei nur
ns, nur Ich selbst. Wir wären Sein, Bewußtsein des Seins
nd Liebe zu diesem Sein und Bewußtsein (nam et sumus et
os esse novimus et id esse ac nosse diligimus). Es werden
in diesen Analogieen die verschiedenen Seiten des Geistes per-
nifiziert.

Durch die trinitarischen Streitigkeiten und ihre Leidenschaft-
chkeit ist das Denken der griechischen Kirche erschlafft. Be-
erkenswert ist noch Gregor von Nyssa, Ende des 4. Jahr-
underts, ein großer Kirchenlehrer und Eiferer für die Trinität
Ausgabe seiner Werke von Morellus, Paris 1615; Gregorii opera
x rec. Fr. Oehler, T. I. 1865). Er hatte auch natur-
vissenschaftliche Kenntnisse, namentlich medizinische und anato-
nische. Er giebt auf die gnostische Frage die idealistische Ant-
vort. Was wir vom Körper wahrnehmen, Gestalt, Farbe,
Schwere u. s. w., ist kein Körper, sondern sind Formen ohne
Materie, ein Begriff, ein Gedachtes. Der Körper aber ist nichts
als eine Vereinigung solcher Qualitäten; Größe, Gestalt, Schwere,
Farbe u. s. w. zusammen denken, heißt den Körper denken. Die
Elemente des Körpers sind also Objekt des Geistes, das Geistige

voluntas

aber ist das Göttliche, Gott braucht also bloß das Geistige, jene Eigenschaften zu bewirken, deren Vereinigung der Körper ist, so ist der Körper hervorgebracht. Aber Gregor hält diesen idealistischen Begriff nicht fest, er denkt doch noch die Materie als etwas Besonderes, als die Fähigkeit Bestimmungen aufzunehmen, und in der Erklärung der Schöpfungsgeschichte giebt er die idealistische Bestimmung wieder ganz auf.

Ein großer Umschwung kam in die patristische Philosophie durch einen Abendländer, durch Augustin. Durch ihn wurde das gnostische Problem zurückgedrängt, allgemeinere Fragen treten hervor. Dieser Umschwung hängt zusammen mit Augustins persönlicher Entwickelung. Diese seine Entwickelung hat er niedergelegt in seinen Konfessionen, einer rückhaltlosen Beichte vor Gott. Dieses Buch ist für das Mittelalter, was für uns der Goethesche Faust: in diesem sind die Hauptmomente Verzweiflung am Wissen, darum Sturz in Sinnenlust und Weltgenuß, zuletzt Befriedigung in praktischer, für andere nützlicher Thätigkeit, dort sind die Hauptpunkte eine Knabenzeit mit den Eindrücken einer frommen christlichen Mutter, eine Jugend im Taumel afrikanischer Liebesglut, dann beginnende Besinnung und Streben nach Wissen: 10 Jahre ist er Manichäer, verfällt dann in die Zweifel der Akademie, von da arbeitet er sich auf zum Neuplatonismus, endet im Christentum, das ihm durch Ambrosius, den Bischof von Mailand, in einem großen Charakter entgegentrat. Er suchte im Christentum vor allem sittliche und religiöse Kräftigung (Konfessiones, Ausgabe von Karl v. Raumer). Der äußere Verlauf seines Lebens ist: geboren zu Thagaste in Numidien 354, studierte er in Karthago Rhetorik, trat als Lehrer der Beredsamkeit auf in seiner Vaterstadt, dann nacheinander in Karthago, Rom und als vom Staat angestellter in Mailand. Dort wurde er 387 von Ambrosius getauft; er kehrte in seine Vaterstadt zurück. Seine Schriften erregten die Aufmerksamkeit, 391 wurde er in Hippo Regius (Bona) Priester und Prediger, 395 Koadjutor des Bischofs und sein Nachfolger. Gestorben ist er 430, gerade als die Vandalen die Stadt belagerten. Seine kirchliche Wirksamkeit war ungeheuer: er gab der abendländischen Kirche ihr kirchliches Selbstbewußtsein; in seinen späteren Jahren wandte er sich



ıer mehr der Praxis und den praktischen Fragen zu, vor
ın der: wie wird der Mensch aus einem Sünder ein Kind
:tes? Er beantwortete sie nach seinem Lebensgang; es war
Wunder, daß er nicht zugrunde gegangen war, leiblich und
tig; als ein solches Wunder, als ein reines Gnadenwerk Gottes
achtete Augustin es selbst. Hier ist der Anknüpfungspunkt
die theologische Lehre, für die er die letzten Jahrzehnte seines
ens kämpfte: die einen werden erwählt ohne ihr Verdienst,
andern werden ihrem Verderben überlassen.

Augustin hat sehr zahlreiche Schriften hinterlassen; sie sind
zusammen und einzeln oft herausgegeben (z. B. Paris 1835 ff.).
: ältesten sind rein philosophische Schriften: contra Acade-
:os, de beata vita, de ordine (Stellung des Guten und
sen in der sittlichen Weltordnung), soliloquia, de immortali-
e animae, de quantitate animae (Verhältnis der Seele zum
b), de libero arbitrio; auch die principia dialectices, die unter
ıem Namen gehen, hält Prantl für echt. Man sieht, die
ıgen über das Wissen und seine Gewißheit und die Fragen
:r den Menschen, sein Wesen und seine Bestimmung haben
gustin in der Zeit am meisten beschäftigt. Unter seinen spä-
en Büchern haben sehr viel philosophischen Inhalt seine Bücher
trinitate und de civitate dei, da hatte er sich den Fragen
:r Gott besonders zugewendet. De civitate dei ist eine Art
:schichtsphilosophie, Schilderung der Entwickelung der Mensch-
t in der Welt. Die Streitigkeiten über Gnade und freien
illen gehören mehr in die positive Theologie. Zuletzt hat
ıgustin retractationes geschrieben; es ist das eine Durchmuste-
ng seiner früheren Schriften. Er verwirft da vieles von seinem
fänglichen Denken, hält sich ganz an eine vorwiegend kirchlich
aktische Denkweise, aber er hat damit nicht hindern können,
ß jene Bücher da waren und wirkten, und noch heute seine
ilosophische Seite am besten spiegeln.

Zweierlei liegt nach Augustin der Philosophie am meisten ob,
etwas Klares und Gewisses zu finden, 2) daß dies auch für das
enschliche Leben von Wert sei (beatae vitae necessarium). Das
ewisseste und Unzweifelhafteste ist, daß wir denken, und daß wir
ıd; selbst wenn wir zweifeln, sind wir dessen gewiß, daß wir

zweifeln, zweifeln aber ist eine Art des Denkens, und wer denkt, der ist. In dieser einfachen Gewißheit ist ein Vielfaches enthalten: sich erinnern, erkennen, wollen, wissen, urteilen u. a. Diese Wahrheiten werden uns nicht durch einen körperlichen Sinn gewiß; ohne daß ein solcher hier hereinspielte, sind wir ihrer durchaus gewiß. Wir begegnen dabei in uns drei Stufen des Erkennens, 1) den Sinnen, wodurch das körperliche Sein wahrgenommen wird, 2) dem inneren Sinn, wodurch wir die Sinnesempfindung selbst auffassen und vergleichen, Ton und Farbe, Farbe und Farbe; er eignet auch den Tieren, 3) der Vernunft, welche über den inneren Sinn reflektiert und über sich selbst. Unser Geist ist aber kein Element, nicht Feuer u. s. w., und kein Effekt der Mischung von Elementen; denn indem er sich weiß, ist er seines Seins (substantia) gewiß, er ist aber nicht darüber gewiß, ob er körperlich ist, also kann sein Sein nicht körperlich sein. Über die Vernunft hinaus denken wir aber noch Höheres, etwas Ewiges, Unwandelbares; dies Ewige und Unwandelbare ist die Wahrheit. Es giebt allgemeine und notwendige Wahrheiten, z. B. die Zahlen; die Eins sehen wir nicht, fühlen wir nicht, was wir sehen und fühlen, ist körperlich, also stets ein Vielfaches. Es giebt unzähliche Zahlen; woher wissen wir das? kein Sinn hat je alle Zahlen berührt. Auch die Ideen von gleich und ähnlich, schön und häßlich, Seligkeit, Weisheit sind solche feste und unwandelbare Wahrheiten, Normen, nach denen wir urteilen. Diese unwandelbare Wahrheit, weil Gesetz und Norm für uns, ist eben darum über uns, höher als wir, hat eine uns übergeordnete Existenz. Diese ewigen Wahrheiten schauen wir in einem gewissen unkörperlichen Lichte; es ist ja nicht meine, deine Wahrheit, sondern eine Wahrheit, welche alle, die ihrer fähig sind, erleuchtet. Diese *eine*, alle erleuchtende Wahrheit ist Gott; wir können insofern sagen: wir erkennen in Gott, er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, in ihm urteilen wir über alles.

So sind wir zu den Beweisen für das Dasein Gottes geführt: 1) Gott ist die absolute Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht in den sterblichen Dingen; denn es bleibt die Wahrheit bestehen, auch wenn die sinnlichen Dinge zugrunde gehen; diese für sich bestehende Wahrheit ist Gott. 2) In der Welt sind ewige

:men ausgeprägt, z. B. in den Zahlverhältnissen, ja alle Kunst
eht in Zahlverhältnissen; in Gott sind aber die ewigen For-
ı, also ist die Welt ein Werk Gottes. 3) Gott ist das höchste
t, das, was alle allem anderen vorziehen, das Gute, was
)t verschlechtert werden kann, das unwandelbare Gut. In dem
rlangen des Menschen nach einem solchen findet er die Realität
ttes. Unser Sein, unser Erkennen, unser Glück ruht auf ihm.
e soll man aber Gott am besten beschreiben? er ist überschweng-
für unser Erkennen, am besten paßt zu sagen: Gott ist Sein
sentia), Gott ist schlechthin Sein (summe est) und ohne ihn ist
ı Sein. Er ist das unendliche Sein und Wirken. Augustin
ersetzt sich dem Origenes: die Lehre von der ewigen Schöpfung
) der Unbegreiflichkeit des Unendlichen stellt Gott nach sich vor;
weiß ruhend thätig zu sein und thätig zu ruhen; wenn Gott
Unendliche nicht weiß, dann weiß er auch die Zahlen nicht.
Gott ist das höchste und eigentliche Sein, somit kann es kein
in geben ohne ihn. Der Unterschied von Gott und Welt ist:
tt ist das unveränderliche Sein, die Geschöpfe sind veränderlich
) somit nicht das höchste Sein. Über den Grund dieser Ver-
erlichkeit denkt er wie Origenes: sie stammt aus dem Nichts,
on daß die Kreaturen aus dem Nichts geschaffen sind; die Ge-
öpfe haben teil an Gott und am Nichts, der Ursprung aus dem
chts klebt den Dingen an als Veränderlichkeit. Die Geschöpfe
nen nicht im höchsten Sinne Sein sein, sonst wären sie Gott,
Unterschied von Gott fordert die Veränderlichkeit ihres Seins.
oß dieses Unterschiedes von Gott ist diese Welt vollkommen:
weil alle möglichen Stufen des Daseins in ihr vorhanden
): das leblose Sein in den Körpern, die belebte Natur und
ır die Pflanzen mit dem Samenleben (vita seminalis), die
:re überdies noch mit Begehrungs- und Empfindungsvermögen,
vernünftige Leben, nämlich der Mensch und über diesem die
gelwelt. Es giebt sonach eine höhere und eine niedere Voll-
ımenheit, aber auch eine in allen gleiche. 2) Diese ist, daß
alle ein Sein sind; im Sein haben sie teil an Gott und
am Guten; alles Sein, weil von Gott, ist gut, oder alles,
ist, eben weil es ist, ist gut. Das Nichts ist nicht gut, melius
esse substantiam (ein Sein zu sein) quam nihil. Aber das

geschaffene Sein kann verderbt werden, eben weil es an sich (per se ipsa) nichts ist. So ist in der Natur ein positives Gut; Augustin tadelt den Origenes, bei ihm sei die Natur entstanden, nicht damit Gutes gegründet, sondern damit das Böse eingeschränkt, gehemmt werde. 3) Die Welt ist nicht bloß vollkommen, sondern auch schön; wie in der Rhetorik die Gegensätze eine Rede schön machen, so entsteht die Schönheit der Welt durch Gegenüberstellung von Gegensätzen; so braucht auch die Malerei bei ihren schönen Darstellungen nicht bloß Licht, sondern auch Dunkel und Schatten. Mit Unrecht kommen uns daher die Schatten, die Gegensätze der Welt als Unvollkommenheiten vor.

Bei der Welt hat dem Augustin eine Naturphilosophie als Aufgabe vorgeschwebt. Ihr Gang müßte nach ihm sein: 1) vom Körper, 2) von der Form, welche dem Körper einwohnt, 3) vom Raum, 4) von der Zeit, 5) von der Bewegung. Nur Andeutungen über die einzelnen Punkte finden sich indes bei ihm:

1) Körper. Ein Körper ist, was sich durch einen Raum ausbreitet. Die Masse (moles) ist seine Grundlage. So lange man auch die Teilung bei ihm fortsetzt, nie kommt man zu einem Nichts.

2) Form. Die Masse ist das bloß Materielle am Körper. Das materielle Sein ist in allen Körpern gleich, durch die Form (Eigenschaften, Kräfte) sind sie verschieden. Durch die Veränderung gehen die Körper von einer Form in die andere über, aber in völlig geordneter, d. h. gesetzmäßiger Bewegung. Glaublich ist, daß jeder Körper in jeden anderen übergeht. Luft und Äther haben mehr die Fähigkeit zu wirken, Erde und Wasser mehr die, zu leiden; Licht und Luft sind gleichsam dem Geist (spiritus) ähnlicher.

3) Raum. Es giebt keinen leeren Raum, denn das Leere (inane) wäre nichts, was nichts ist, hat keine Wahrheit, also ist es unwahr, daß ein leerer Raum ist. Die ganze Welt schwebt frei im Nichts, nicht in einem leeren Raum, der etwas wäre.

4) Zeit. Die Geschöpfe sind der Sitz der Zeit: ohne Kreatur keine Zeit. Denn Zeit ist nicht ohne Bewegung, Bewegung aber ist Veränderung, veränderlich sind die Geschöpfe; Zeit und veränderliche Bewegung sind einerlei. Erfaßt und gemessen aber wird die Zeit nur von der Seele. Der Geist allein faßt die drei Dimensionen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich, in der

nnerung, in der Anschauung und in der Erwartung, welche ihm
zugleich gegenwärtig sind; so kann er sie vergleichen und messen.
5) Bewegung. Ihr Zweck ist, den Körpern ihre Formen
geben, und zwar übermitteln die höheren Wesen den niederen
Formen von oben her. Die Rangstufe der Wesen ist daher:
Ursache der Dinge, welche wirkt und nicht gewirkt wird, ist
tt; die geschaffenen Geister sind teils gewirkt werdend, teils
kend; dagegen die körperlichen Ursachen werden mehr gewirkt,
sie wirken, sie sind daher nicht eigentlich unter die wirkenden
achen zu rechnen; denn sie vermögen nur das, was die Willen
Geister aus ihnen machen. Daher bestehen die Körper durch
Seelen, der lebendige durch seine eigene, die unbelebten
rper durch den Geist Gottes, durch welchen die ganze sicht-
e Welt und alle Körper zusammengehalten und belebt werden.
gustin ist nicht abgeneigt, diesen Geist Gottes als eine vitalis
atura, eine Weltseele zu denken, die von Gott geschaffen ist.
Lehre vom Menschen: Der Mensch ist das vernunftbe-
te lebendige Wesen; in ihm ist körperliches Sein, organisches,
liches, intellektuelles Leben vereinigt. Die Seele ist eine der
rnunft teilhafte Substanz, welche zur Regierung des Körpers
ignet ist. Der Wille der Seele gebraucht zur Bewegung der
rpermasse die nervi (Sehnen? Nerven?) wie Stricke oder Seile
rmenta). In Gehirn und Arterien sind Licht und Luft, durch
se ihr verwandten Elemente lenkt die Seele den Körper. Der
rper lebt nur durch die Seele; daher ist er tot ohne sie. Die
nnesempfindungen sind zunächst Affektionen, Leiden des Kör-
s; wird der Körper merklich dadurch alteriert, dann reagiert
Seele mit Aufmerksamkeit; die so veranlaßten Thätigkeiten
selben sind die Empfindungen. Der Sinneswahrnehmung kann
n glauben, wenn sie evident ist (in rei cujusque evidentia),
r so besteht das praktische Leben. Die weitere Erkenntnislehre
he oben. Die Frage nach dem Ursprung der Seele ist offen:
tweder wird die Seele mit jedem Menschen von Gott erschaffen,
er die einzelnen Seelen sind vom ersten Menschen, in dem sie
s Keimnatur da waren, durch Fortpflanzung herzuleiten. Die
sterblichkeit hatte er früher so bewiesen: die Seele ist der
räger der Vernunft, nun ist die Vernunft ewig und bleibt

immer, also bleibt auch die Seele immer. Er hat den Beweis später für unverständlich erklärt; es ist auch klar, daß die Vernunft, welche ihrem Begriff nach bleibt, die göttliche Vernunft ist und daß somit der Schluß herauskäme: die menschliche Seele ist der Träger der göttlichen Vernunft, die göttliche Vernunft bleibt ewig, also bleibt auch die menschliche Seele ewig.

Ein Hauptkennzeichen des Menschen und aller intellektuellen Kreatur ist, daß die Erkenntnis eine Beziehung zum Willen hat; die intellektuelle Kreatur erkennt, um sich danach ihr Gut zu wählen. Ein höchstes Gut erstrebt alles; dies höchste Gut giebt allem Befriedigung, Zufriedenheit, Versöhnung mit seinem Dasein, Augustin nennt es daher auch geradezu pax. Friede des Körpers ist die Harmonie (temperatura) seiner Teile, Friede der unvernünftigen Seele die Ruhe der Begehrungen, Friede der vernünftigen Seele die Harmonie der Erkenntnis und des Handelns, oder daß sie das Gut, das höchste, das über ihr steht, erkennt und liebt. Zu diesem Behuf muß die unvernünftige Seele der vernünftigen unterworfen werden. Aber diese Bestimmung erfüllen nicht alle Willen, und da Gott den freien Willen nicht hemmen wollte, so hat er ihn zugelassen. Aber Augustin will nicht, daß das Gute aus dem freien Willen komme, das muß von Gott kommen. Ohne Gott kann nichts sein, also auch der gute Wille nicht. Gott weiß alles, ehe es geschieht, und läßt nichts ungeordnet, es ist also alles im voraus bis auf das letzte Pünktchen bestimmt. Dies ist deterministisch gedacht, aber nur inbezug auf den guten Willen denkt Augustin deterministisch, dagegen der böse Wille ist nicht von Gott. Der böse Wille ist gegen die Natur (contra naturam), schadet der Natur, die Natur aber ist von Gott, also jener nicht. Woher aber ist er dann? Er ist aus dem Nichts. Das Böse im Willen stammt davon, daß der Mensch eine Natur ist, welche aus dem Nichts erst durch Gott entstanden ist. Der böse Wille ist ein Hinneigen zum Nichts, denn er ist Abwendung vom eigentlichen Sein, von Gott. Das Böse ist nequitia (von nequicquam, nichts, nach ihm); die Bösen sind homines nihili. Daher ist das Böse kein Wirken, keine effectio, sondern eine defectio (Abfall und Mangel). Die Naturen, sofern sie Gutes wirken, haben efficiente Ursachen; sofern

abfallen und Böses thun, haben sie deficiente Ursachen. Die
[illegible]e Natur ist als Natur immer noch gut, als bös (vitiata,
[illegible]iose) ist sie sündhaft; ein böser Wille ist ein großes Zeugnis
[illegible] eine gute Natur. Die Sünde besteht in Abwendung von
[illegible]ott; dadurch entsteht eine Ermattung der Natur. Die Seele
[illegible]n so durch Freiheit zur Sünde, aber nicht mehr durch Freiheit
[illegible]rück von der Sünde; durch die Sünde wird der Leib mächtiger
[illegible] die Seele; dies Verhältnis vermag die Seele nicht mehr zu
[illegible]dern. Die Seele hat daher Freiheit nur zum Bösen und im
[illegible]ösen. Hier ist der Punkt, wo Augustin seine kirchlichen Über-
[illegible]gungen an seine philosophischen anschloß und gewöhnlich beide
[illegible]entwirrbar ineinanderarbeitete. Hierhin können wir ihm nicht
[illegible]lgen, so einflußreich er dadurch auch für die mittelalterliche und
[illegible]ele spätere Theologie geworden ist; seine Begründungen sind auch
[illegible] meist exegetisch, also Berufung auf die Bibel, oder es sind
[illegible]nnehmbare, wahrscheinliche, empfehlenswerte“ Auffassungen.

Augustin hat Gedanken des älteren Neuplatonismus verar-
[illegible]itet, aber in origineller Weise. Er ist nicht nur als Theologe,
[illegible]ndern auch als Philosoph von noch gar nicht hinreichend er-
[illegible]nntem Einfluß auf das Mittelalter gewesen. Ja, dieser Einfluß
[illegible]streckt sich noch über das Mittelalter hinaus, oft denen, die
[illegible]n empfangen haben, unbewußt, und ist, meist durch die Scho-
[illegible]stik, bis auf uns gekommen. Seine Gedanken treten bei ihm
[illegible]icht eigentlich in der Form eines Systems auf, aber die Männer
[illegible]icht geschlossener Systeme sind oft die anregendsten zum Denken.
[illegible]n anregender Vielseitigkeit der Gedanken ist daher Augustin für
[illegible]as Mittelalter nichts Geringeres gewesen, als was Leibniz für
[illegible]ie moderne Zeit war und noch ist.

War Augustin eine Durchdringung von Gedanken des älteren
[illegible]euplatonismus mit christlichen Auffassungen, so ist eine Darlegung
[illegible]es späteren Neuplatonismus mit äußerlicher christlicher Umhüllung
[illegible]er sogen. Dionysius der Areopagite. Diese Schriften wollen
[illegible]erfaßt sein von Dionysius, dem Areopagiten, welcher in der
[illegible]postelgeschichte erwähnt wird, und geben sich als Geheimlehre der
[illegible]postolischen Tradition. Sie sind aber entstanden gegen 500; denn
[illegible]ie sind eine Verbindung der neuplatonischen Philosophie des Plotin,
Jamblichus und Proclus mit kirchlichen Auffassungen, ge-

nauer mit der liturgischen und symbolischen Darstellung des Christentums in kirchlichen Handlungen. Anfangs hegte man Zweifel gegen ihre Echtheit, bald aber beriefen sich alle christlichen Parteien auf sie; der Areopagite empfahl sich durch seine Wertschätzung der kirchlichen Hierarchie, wie sie im damaligen Christentum aufgekommen war. Es sind fünf kleine Schriften, griechisch: de divinis nominibus, de theologia mystica, de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia und zehn Briefe (Ausgabe von Corderius im 17. Jahrhundert, übersetzt von Engelhard).

Gott ist absolute Einheit und Einfachheit, daher an sich unerkennbar. Er ist die absolute Ursache der Welt, aber zwischen Ursache und Wirkung besteht keine genaue Ähnlichkeit. Gott ist nicht an sich Güte, Leben, Weisheit u. s. w., er ist nur Urheber des Seienden (Güte), des Lebendigen, Vernünftigen. Er ist der unbestimmte und unbestimmbare Weltgrund. Als Fülle des Seins ist Gott übergeflossen, hat sich selbst in der Welt vervielfältigt (*πολλαπλασιάζεσθαι*), ohne doch aus seiner Einheit herauszutreten: er ist Sonne, Sterne, Feuer, Wasser u. s. w., alles, was ist, und nichts von dem, was ist. Gott ist das Sein, alles Sein ist in ihm. Neben dieser Vorstellungsweise hat der Areopagite auch die andere, gleichfalls neuplatonische, wonach die endlichen Dinge als Musterbilder und Vorherbestimmungen (*παραδείγματα* und *προορισμοί*) in Gott präexistiert, und durch die Schöpfung konkrete Realität erhalten haben. Aber auch so hält er daran fest, daß Gott in der Welt aus sich herausgeht und doch bei sich bleibt; Einheit und Vielheit, Scheidung und Einigung soll man in Einem denken. Alles Seiende strebt nach Gott als dem einen Urgrund, jedes in seiner Weise. Das Böse ist nur ein Schein, ein Name für das weniger Gute. Mit diesen Grundgedanken verbindet der Areopagite in ganz äußerlicher Weise die kirchlichen Lehren von Trinität, Menschwerdung, dem Kultus und der Hierarchie. Der Mensch soll wieder mit Gott eins werden, diese Einigung wird erreicht durch Reinigung, Erleuchtung, Vollendung. Diese Einigung ist die ekstatische des Neuplatonismus, nicht im Denken, nicht im Wollen, nicht im bewußten Geistesleben, sondern im Sein sollen wir uns mit Gott vereinigen auf eine über alles Bewußtsein hinausliegende Weise: man muß Gott leiden (*πάσχειν*).

Diese Lehre hat wenig Christliches. Gott ist nicht Güte und
ist, sondern das Sein ist der Weltgrund, Güte ist so viel wie
rfließende Fülle. An die Stelle der teleologischen Betrachtung
die bloß kausal-emanatistische getreten. Der Mensch ist nicht be-
ßte moralisch-religiöse Person, er hat den Zug zum Urgrund, wie
der Stein auch hat, denn alles strebt in seiner Weise zu Gott.
Warum hat der Areopagite aber so nachgewirkt? Er ist im
ittelalter das Grundbuch christlicher Mystik gewesen, d. h. der-
igen Richtung, welche Gottes nicht so sehr durch theoretisches
issen als durch religiös-sittliches kontemplatives Erleben unmit-
bar inne und gewiß werden will. Das Christentum denkt
runter ein bewußtes Erleben, so denkt es der Areopagite nicht,
er man konnte ihn so auslegen, d. h. christlich umdeuten. Dies
bereits in der griechischen Kirche geschehen von einem Mönch,
'aximus Confessor im 7. Jahrhundert, dessen Erklärungen zu
wierigen Stellen des Areopagiten Öhler ediert hat. Mit diesen
:läuterungen des Maximus ging der Areopagite in das Mittelalter
er. Maximus interpretierte seinen Autor im Sinne der christlichen
ebe als eines bewußten Mitteilens aus sittlicher Güte vonseiten
ottes und als bewußter sittlicher Hingabe vonseiten des Menschen.
Anfang des 6. Jahrhunderts hat Boëtius seine consolatio
ilosophiae geschrieben (Ausgabe von Peiper), welche neuplato-
schen Geistes ist, und Übersetzungen und Erläuterungen zu meh-
ren logischen Schriften des Aristoteles gegeben; es ist zweifel-
ift, ob er ein Christ war, wurde aber bald für einen gehalten.
twas später hat Cassiodorius aus den logischen Schriften des
oëtius Auszüge für die Klostergeistlichkeit gemacht. Die Philosophie
hrumpfte so auf Logik zusammen, was auch im Morgenland bei
ohannes Damascenus (im 8. Jahrhundert) ersichtlich ist.

Zweiter Abschnitt.

Hauptpunkte der Scholastik.

Die Eigentümlichkeit des germanischen Geistes, an welcher
uch die gemischten germanisch-romanischen Völker teil haben, ist

so zu fassen, daß nicht bloß die Tugenden, sondern auch die Fehler der germanischen Völker sich daraus herleiten lassen. Quelle dafür sind die Berichte bei Cäsar und Tacitus und die ältesten Chroniken und Heiligengeschichten des Mittelalters. Danach ist dem germanischen Geist eigentümlich ein Sinn für freie und kraftvolle Persönlichkeit, verbunden mit dem Zug gern einem Idealen zu dienen. Die freie Persönlichkeit zeigt sich darin, daß sie den Tod der Sklaverei vorziehen, daß sie für ihre Freiheit gegen die Römer unablässig streiten und so einer Romanisierung entgehen. Sie zeigt sich aber auch darin, daß sie auch in der Gemeinschaft noch ihre Freiheit möglichst klar haben wollen; sie zerfallen von früh an in kleine Gemeinschaften, keine von diesen will der anderen nachstehen und nachgeben, so leben sie in beständigen Fehden miteinander. Dagegen verbinden sie sich gern in freien Vereinbarungen von Personen: Gilden zum Schutz ihrer Mitglieder im 9. Jahrhundert, später Verbindungen der Berufsgenossen, Handwerkerbünde, Ritterbünde, Städtebünde, Bauernbünde, im Recht Genossenschaften. Die Kraft der Persönlichkeit erscheint zunächst physisch als Tapferkeit; der Mann ist Mann und Mitglied der Gemeinde, sobald er die Waffen tragen kann. Das Gefühl für kraftvolle Persönlichkeit hat aber noch weitere Folgen, es wirkt der entnervenden und entmannenden Wollust entgegen, die Sitten der Jünglinge sind in dieser Beziehung rein und enthaltsam, die Ehe wird streng und heilig gehalten. Aber die Kraft gilt dem Germanen nicht bloß als physische. Dies zeigt die Stellung der Frauen; diese zeigen zwar unter Umständen auch männliche Tapferkeit, aber der Germane setzt ihren Wert in etwas anderes. Er sieht in ihnen etwas Heiliges und Ahnungsvolles (sanctum quiddam et providum inesse in feminis arbitrantur), weise Frauen, Prophetinnen wurden auch in wichtigen Volksangelegenheiten befragt. Der dritte Zug ist der, einem Idealen zu dienen. In der ältesten Zeit erscheint er vor allem in der Treue, die das Gefolge gegen den Führer hat; sie scharen sich ständig um ihn, sie verlassen ihn nicht in der Stunde der Gefahr, diese Treue ist ihre Ehre, sie macht sie stark zum Tod. Dabei sind sie voll Sinn für das Göttliche; sie haben in den ältesten Zeiten keine Götterbilder, sie weihen Haine und Wälder und

nen mit dem Namen der Götter das Geheimnisvolle (secretum id), was sie bloß in der Andacht (sola reverentia) sehen. r freie Mann ist den Göttern wohlgefällig; daher haben sie ien abgeschlossenen Priesterstand wie die Kelten. Er beugt sich : den Göttern, wo er sich vor Menschen nicht beugt; die iester waren es daher, welche Ordnung in der Volksgemeinde- sammlung geboten und die Leibesstrafen, welche die Volks- meinde verhängt hatte, im Namen der Götter an den Freien lzogen. Auch das Recht suchte man bei den Göttern; man ff in diesem Sinne zu dem Zweikampf als einem Rechts- tel. Verehrt wurden vor allem die Götter des Krieges, en dem höchsten Gott seine Gemahlin als holdselige Herrin, n die Götter und Göttinnen, welche Ackerbau und Haus- t segnen. Nur in den nordischen Helden schwillt das Ge- l der eigenen Kraft zuweilen so an, daß sie sich keck st über die Götter erheben im Vertrauen auf diese eigene ft.

Christentum und Germanentum haben zunächst, scheint es, ts miteinander gemein; aber sie konnten ineinander gearbeitet rden. Nach dem Christentum ist der Mensch moralisch-religiöse son, hat als solche einen absoluten Wert vor Gott und einen len Gehalt; er soll sich aus freiem Entschluß und mit allen iften dem religiös-sittlichen Ideal hingeben. Freie, kraftvolle sönlichkeit im Dienst eines Idealen, dies germanische Grund- ihl, ließ sich mit der christlichen Auffassung in eins verarbeiten. ar waren die Germanen der Völkerwanderung und des frän- hen Reiches nicht mehr die des Tacitus. Die wilden Zeiten, Berührung mit einer verderbten Kultur im Römerreich hatte es geändert, aber der Grundzug war geblieben. Er zeigt sich der Philosophie zunächst als große Empfänglichkeit für die rlieferung der Patristik, man empfand in ihr das Ideale und sich ihm hin. Es herrschte Bildsamkeit und ein Sinn für e idealen Güter. Das Gefühl für Kraft und Freiheit aber t sich in der Energie und Freiheit des Denkens, welche sich d regte. Zwar die Freiheit des Denkens, welche in und nach Völkerwanderung deutsche Könige so aussprachen: Religion e sich nicht befehlen, und da Gott verschiedene Religionen dulde,

so zieme es ihnen nicht eine allen zu gebieten*), diese Freiheit ließ die Kirche nicht aufkommen, aber große Gegensätze des Denkens hat sie dulden müssen, wenn sie es auch nicht immer gern that.

Die Hauptwerke über die mittelalterliche Philosophie sind: Ritter, in seinen beiden Werken; Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen âge (älter); Hauréau, De la philosophie scolastique (speziell über Nominalismus und Realismus); derselbe, Histoire de la philosophie scolastique; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters (ultramontan); Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (2. Auflage); Prantl, Geschichte der Logik im Abendland; von kleineren Darstellungen Überweg-Heinze.

Die mittelalterliche germanische Philosophie führt den Namen Scholastik davon, daß sie aus den Schulen hervorging und in ihrem Bestande an sie geknüpft war. Schulen waren z. B. von Karl dem Großen gestiftet und ihre Stiftung empfohlen worden, die Kirche war in manchen ihrer Vertreter eifrig, solche zu gründen, zu erhalten und zu mehren. In bedeutenden Städten entwickelten sich aus diesen Schulen allmählich Sitze der Wissenschaften, Universitäten, gewöhnlich von selbst dadurch, daß angesehene Lehrer einen großen Kreis von Schülern um sich versammelten, und man das einmal Gewordene durch tüchtige Nachfolger zu erhalten suchte. Dies ist der Namensbegriff der Scholastik; inhaltlich ist sie zu bestimmen als die beginnende Philosophie der germanischen und germanisch-romanischen Völker, arbeitend mit patristischen Überlieferungen und hauptsächlich mit der aristotelischen Philosophie. Nach dem letzten Moment muß man zwei Abteilungen machen: 1) Die Scholastik bis um 1200; sie hat Mitteilungen aus den logischen Schriften des Aristoteles, daneben vor allem Augustin, auch einen Teil des platonischen Timäus in lateinischer Übersetzung. 2) Die große Periode der Scholastik; sie hat den ganzen Aristoteles.

---

*) Theoderich d. Gr.: „Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus"; Theodat, sein Nachfolger: „Cum divinitas patiatur multas religiones esse, nos unam non audemus imponere." Cassiodorius, Variarum l. II, 27; l. X, 26.

Erste Abteilung.

Die Scholastik bis um 1200.

In dem Eingang dieser Periode steht ein Kelte, Johannes
tus Erigena, wahrscheinlich aus Irland. Sein Leben ist
el; gewiß ist, daß er am Hofe Karls des Kahlen Mitte des
ahrhunderts lebte und der Hofschule vorstand. Seine Haupt-
ften sind: „de praedestinatione dei“, „de divisione naturae“,
περὶ φύσεως μερισμοῦ genannt. Er kannte noch Griechisch,
in England und Irland im 7. und 8. Jahrhundert nichts
enes gewesen war. Origenes, Gregor von Nyssa, Dionys
Areopagiten, Maximus Confessor nennt er alle Augenblicke.
ustin und der Areopagite, dessen Schriften er in das Lateinische
setzt hat, haben den größten Einfluß auf sein System gehabt,
velchem er auch eine geschickte dialektische Behandlung zeigt.
Erigena ist ein Kelte; nach den Alten (Strabo, Cäsar) waren
Kelten sehr religiös, das Volk sehr bildsam, argute loqui
rit) schrieb ihnen schon Cato Censorius zu als ihren Ehrgeiz
n der res militaris (gloire). Die Druiden = Priester
Richter lehrten viel über Welteinrichtung mit Bezug auf
Götter, über Seelenwanderung. Dieser theosophische Zug
neben der Richtung auf weltliche Fröhlichkeit und Kriegs-
m stets in den Kelten auch da, er ist sehr hervortretend in
hannes.

Religion und wahre Philosophie sind nach Scotus nicht ver-
eden; jene verehrt Gott als höchste Ursache, diese erforscht
. Die Vernunft in der Philosophie steht über der Autorität
Väter, denn die Autorität muß selbst erst aus richtiger Ver-
nft hervorgegangen sein, die wahre Vernunft bedarf der Au-
ität nicht. Die heilige Schrift ist zwar die unerschütterliche
torität, aber sie muß nicht bloß wörtlich, sondern geistig aus-
egt werden. Die Vernunft des Scotus ist nun die durch das
ttliche Licht unmittelbar erleuchtete, das reine Schauen im
ttlichen Licht. Damit erkennt er folgendes: Gott ist die her-
rbringende Ursache, das allgemeine Prinzip; er ist die einfache

Quelle, aus der die Geteiltheit der Welt hervorgeht und in die sie zurückkehrt. Das Sein ist allem gemeinsam und doch etwas für sich, so ist es auch mit Gott und der Welt. Mit Benutzung der augustinischen Einteilung der Ursachen teilt Scotus alles Sein, alle Natur vierfach ein. Die erste schafft und wird nicht geschaffen, die zweite wird geschaffen und schafft, die dritte wird erschaffen und schafft nicht, die vierte wird nicht erschaffen und schafft nicht. Die erste Natur ist Gott, die schlechthin wirkende Ursache; die zweite sind die ewigen Ideen, die Urgründe der Dinge; die dritte ist die Erscheinungswelt, gewirkt durch die ewigen Kräfte; die vierte ist Gott als Endzweck aller Dinge, insofern alle Dinge in ihn zurückgehn, schafft er nicht und wird nicht geschaffen. Nähere Bestimmungen über die vier Naturen sind: Gott als unerkennbar in seinem An-sich-sein ist das Nichts, das nihilum. In diesem göttlichen Nichts ist alles enthalten, es ist die Einheit aller Gegensätze in der Welt. In der zweiten Natur schafft Gott sich selbst, wird er sich selbst bekannt. Diese Urgründe sind Gott gleichewig. Sein Schaffen ist dabei nichts anderes als Denken, Denken und Thun sind in Gott eins. Aus der zweiten Natur geht die dritte hervor; Gott wollte auch in der zeitlichen Schöpfung alles werden, omnia fieri. In dieser ist der Mensch der Mittelpunkt, in ihm ist alles geschaffen; die Natur unterhalb des Menschen drückt bloß besondere Seiten seiner Natur aus. Er erklärt daher die Materie idealistisch, wie Gregor von Nyssa, der Körper besteht aus lauter unkörperlichen Begriffen. Aber Scotus erklärt die Erscheinungswelt noch anders; sie ist eine Folge des Abfalls des Menschen. Der ideale Mensch trat aus der Einheit der zweiten Natur heraus durch Mißbrauch seiner Freiheit in die dritte, in die materielle Teilung und Vielheit. Gott hat diese dritte Natur geschaffen in Voraussicht jenes Abfalls. Die vierte Natur ist die Wiederbringung aller Dinge in Gott; sie geschieht durch Erlösung des Menschen; dadurch wird auch die Stellung der Natur zu Gott verändert, sie kehrt in die Einheit der Urgründe zurück. Am Ende der Tage wird alles in Gott sein, auch der böse Wille, aber nur als Natur, als seiend, denn als böse ist er vom Nichts und hat mit Gott nichts zu thun, und ist eben darum ewig in sich unselig.

Soviel Aufsehen Scotus in der Neuzeit gemacht hat als
gänger vieler Systeme, z. B. des späteren Schelling,
els u. a., so wirkungslos ist er in seiner Zeit und im
telalter geblieben. Sein Gang widerstrebte dem anfangenden
osophieren, er stürzt sich gleich in die Tiefen der Gottheit,
der Zeit aber ging man logisch und psychologisch (Mystik)
sam zu Werke. Diese logische Beschäftigung war allerdings
: gewöhnlicher Art, man kämpfte bald um Fragen, von deren
hiedener Beantwortung ganz verschiedene Weltansichten aus-
n. Es ist dies der Streit zwischen Realismus und Nomina-
ius, der durchaus kein Wortstreit war. Historisch knüpfte er
an eine Stelle von Porphyrius bei Boëtius an, ob nämlich
und Gattung bloße Vorstellungsweisen unseres Geistes seien
eine selbständige Realität hätten, und eine andere bei
tius, aus der man Anlaß nahm, über das Verhältnis von
:t und Begriff, Sprache und Denken zu streiten. Im 9.,
und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts wird die
ze öfter berührt. Die Logik dehnte in diesen Jahrhunderten
Herrschaft aus, nicht nur in der Theologie berief man sich
: auf sie, auch logische Bearbeitungen juristischer Stoffe kamen
Italien auf. Zu einer brennenden wurde die Frage über die
ur der allgemeinen Begriffe aber erst am Ende des 11. Jahr-
derts durch Roscellinus, geboren in der Niederbretagne,
ze Zeit Canonicus zu Compiegne. Erhalten ist von ihm nur
Brief; überwiegend kennen wir seine Lehren aus den Schriften
:r Gegner, des Anselm von Canterbury und des Abälard.
leugnet die Realität der Allgemeinbegriffe; es giebt keine
sheit für sich, es giebt bloß einzelne Seelen, welche weise sind.
giebt keine Farbe an sich, getrennt von den Körpern, sondern
einzelne gefärbte Körper. Es giebt keine menschliche Natur
sich, sondern nur einzelne Menschen, Petrus, Paulus u. s. w.
s sind dann aber Weisheit, Farbe, Mensch? woher kommt man zu
:n Bezeichnungen? Darauf scheint Roscellin die Antwort ge-
n zu haben, dies seien nur sprachliche Ausdrücke, nomina tantum,
ıs vocis, und da die Sprache für konventionell galt, bloße mensch-
: willkürliche Bezeichnungen. Dies Denken wollte Roscellin aber
auf die Religion anwenden; man müsse durch Denken, durch

Gründe seine Religion verteidigen, die Juden und Heiden (Mohammedaner) machten es auch so. Speziell wendete er es auf die Trinität an: die drei Personen sind drei Substanzen, ihre Einheit besteht darin, daß sie an Macht und Wille identisch sind.

Der Kirche mißfiel diese Lehre sehr, sie verdammte Roscellins Ansicht von der Trinität und wurde mißtrauisch gegen den Nominalismus, wie man die Lehre nannte, welche den Allgemeinbegriffen Realität absprach. Die nominalistische Lehre fand in der Zeit einen bedeutenden wissenschaftlichen Gegner in Anselm, dem Erzbischof von Canterbury. Er war von Geburt ein Italiener, ein Piemontese, aus Aosta. Nach einer unruhigen Jugend wurde er ein musterhafter Mönch und stieg zu den höchsten Würden der Kirche (gestorben 1109). Er hat der kirchlichen Philosophie die Methode vorgeschrieben; sie muß vom Glauben anfangen, von da zum Wissen fortzuschreiten suchen, denn nur vertrauensvolle Hingebung führt zu der Erfahrung, aus welcher Einsicht hervorgehen kann (fides praecedit intellectum, nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget). Er hält gegen den Nominalismus fest die Unterscheidung von Sinne und Vernunft: die Sinne erkennen das Einzelne, die Vernunft hat die Erkenntnis des Idealen und Allgemeinen durch den Geist. Es giebt eine ewige Wahrheit; jedes Wesen ist nur dadurch wahr, daß es so ist, wie es ursprünglich in der ewigen Wahrheit gewesen; nihil verum est nisi participando veritatem. Die ewige Wahrheit, ohne die nichts wahr ist, ist Gott. Es giebt eine höchste Güte; alles Gute in der Welt ist gut durch Teilnahme an dieser Güte, durch das Gute, was in allen das Nämliche ist. Dies schlechthin allgemeine Gut ist Gott. So im Monologium. Sein originales Denkmal ist der ontologische Beweis (= metaphysisch, aus bloßen Begriffen). Er hat ihn nach langem Suchen gefunden und niedergelegt im Proslogium. Der Begriff Gottes ist, höchstes Wesen, so daß ein höheres nicht gedacht werden kann, und real (in re) sein ist höher als bloß gedacht sein (in intellectu sein). Dies sind die Voraussetzungen, die er als allgemein zugestanden annimmt. Daraus bildet er den Schluß: Gott ist das höchste Wesen, welches gedacht werden kann; als höchstes muß er seiend

acht werden, und also ist er. Es wäre ein Widerspruch,
n er als das höchste gedacht würde, und doch nicht als seiend
acht würde: das Sein liegt notwendig im Begriff Gottes.
gen diesen Beweis erhob sich sofort Widerspruch; ein Mönch
unilo, ein früherer französischer Graf von Montigni, wandte
man kann nicht vom Denken aufs Sein schließen, so wenig
, als wie man vom Denken einer herrlichsten Insel auf ihre
tenz schließen kann. Die spätere Scholastik acceptierte An-
ls Beweis nicht; Gott als seiend denken ist ihr noch kein
oeis, daß er ist, sondern bleibt bloßer Begriff, von dem man
noch auf anderem Wege beweisen müsse, daß ihm ein Gegen-
d entspricht. Aber damit ist die Geschichte des Beweises
t aus, sie wird sich in verschiedenen Phasen bis Kant hin-
en und noch darüber hinaus. Anselms Satisfaktionstheorie
deus homo) gehört in die Theologie.

Ganz anders noch als bei Anselm zeigt sich der Realismus
Allgemeinbegriffe in der platonischen Schule der Zeit, deren
nehmster Bernard von Chartres ist, Anfang bis Mitte des
Jahrhunderts (Bernardi Silvestris de mundi universitate
l, herausgegeben von Barach und Wrobel). Nach ihm ist
Welt von Gott geschaffen als die zeitliche Erscheinung ewiger
ilder. Eigentlich und wahrhaft sind nur die Universalien, die
en und Gattungen. Die Arten der Dinge bleiben, es sind die
en, sie erleiden weder Zunahme noch Abnahme, sind fest und
indig, dagegen die Individuen vergehen, sie stehen nie, sie
en immer, sie sind der Bezeichnung mit einem substantivischen
t unwert. Auch Wilhelm von Champeaux, der 1121 als
hof von Chalons sur Marne starb, hatte ähnlich gelehrt;
ihm war dieselbe Realität (res) essentialiter ganz in den
elnen Individuen ihrer Art, die Individuen einer Art bloß
hieden durch Accidentien. Das klang und die Zeit legte es
us, als ob im Grunde Plato, Aristoteles u. s. w. ein und
elbe Ding seien, nur äußerlich, zufällig sich als verschieden
tellten.

Nominalismus und Realismus sind so ganz verschiedene Welt-
hten: nach jenem sind die Einzeldinge das Wirkliche, das All-
eine ein bloßer Name; nach diesem sind die Arten und Gat-

tungen (platonische Ideen) das Wirkliche, die Einzeldinge bloß vorübergehende Erscheinungen an dem ihnen zugrunde liegenden Art- und Gattungswesen. Beide Richtungen nehmen teil am germanischen Grundgefühl; der Nominalismus vertritt die freie und kraftvolle Persönlichkeit, der Realismus den Zug, einem Idealen zu dienen. Vermittelungen zwischen den Gegensätzen suchen beiden gerecht zu werden. Eine solche Vermittelung glaubte zu sein, war aber in Wirklichkeit eine bessere Fassung des Nominalismus, die Lehre Abälards.

Petrus Abälardus war geboren 1079 in der Bretagne, er wurde berühmt als Philosoph und nicht minder durch seine Liebe zu Heloise. Über sein Leben ist lesenswert die Historia calamitatum mearum in Petri Abaelardi opera, herausgegeben von Cousin. Er war der gefeiertste Lehrer seiner Zeit, sogar in die Einöde zogen ihm die Studenten nach. Sein Stil, wo es sich nicht um logische Subtilitäten handelt, ist in Satz- und Gedankenbildung nicht anders, als lese man einen modernen französischen geistreichen Schriftsteller. Mehrfach von der Kirche verurteilt, starb er im Kloster 1142. Nach ihm sind nur die Einzeldinge wahre und eigentliche Substanzen, aber der Allgemeinbegriff ist nicht ein leeres Wort; die Einzeldinge geben Veranlassung zu den Universalien. Diese Veranlassung liegt in der Ähnlichkeit, der Übereinstimmung der Einzeldinge (similitudo, consimilitudo, convenientia). Das Allgemeine subsistiert, d. h. ist nicht willkürliche Erdichtung, aber es sind keine Substanzen wie die Einzeldinge. Das Allgemeine hat seine Stelle im sermo, in der prädikativen Aussage; es ist das, quod natum est de pluribus praedicari (Aristoteles), die im Urteil als Prädikat von mehreren Subjekten vorkommenden Begriffe, wenn man sie für sich nimmt, sind das Allgemeine. Die Franzosen haben für Abälards Ansicht die Bezeichnung conceptualisme erfunden, besser wäre Prädikativismus. Abälard hat etwas modern Französisches an sich, indem er überall auf klare, leichte Verständlichkeit dringt. Man soll für den Glauben Gründe suchen, ohne Gründe könne man nicht glauben; sonst würde man sich mit dem Gehörten zufrieden geben, sei es wahr oder falsch. Intellectus praecedit fidem; man kann nur glauben, was man irgendwie eingesehen hat. Selbst

Trinität ist ihm sehr einfach: sie sagt nichts anderes, als
s Gott Macht (potentia, im Vater), Weisheit (sapientia, im
ohne), Liebe (caritas, im h. Geiste) sei. Die Güte ist Gottes
:sen; er hat bei allem, was er thut, aus Güte gehandelt.
tt hat die Welt geschaffen, weil es gut war, sie zu schaffen.
eiheit bei Gott heißt, daß er mit unabhängiger Selbstbestim-
ng und ohne allen Zwang mit Bewußtsein und Vernunft
ndelt. Gott hat nicht eine andere Welt schaffen können, als er
haffen hat, weil er das Beste thun muß. Das Böse hat er
elassen, weil durch Zulassung desselben alles aufs beste ge-
net war, wenn wir auch die Vollkommenheit der Weltordnung
ht in allem einzusehen vermögen. Abälard hat eine Ethik ge-
rieben unter dem Titel „Scito te ipsum", erkenne dich selbst.
legt darin allen Wert nicht auf das Werk, die äußere Hand-
g, sondern auf die Gesinnung, den animus. Die Begierde
er bösen That ist ihm nicht schon Sünde, sondern die Ein-
ligung in dieselbe ist Sünde; die Begierde gehört zu unserer
lichen Natur, sie soll bezähmt werden durch die Tugend, nicht
gerottet. Die Moral des Evangeliums ist ihm die Erneue-
g des natürlichen Sittengesetzes, welches die Philosophen an-
nntermaßen befolgt haben. In Christo ist die Liebe Gottes
en uns sichtbar auf Erden erschienen, diese Liebe treibt uns
Nachahmung von Christi Thun; das ist unsere Erlösung.
rist sein heißt Barmherzigkeit beweisen gegen jedermann, durch
er Beispiel zur Frömmigkeit einladen, essen, trinken, überhaupt
s, was wir thun, in religiös-sittlicher Gesinnung thun. Auch
geschichtliche kirchliche Entwickelung scheint Abälard zum Heil
t schlechterdings notwendig, dazu konnte vielleicht genügen,
s das Evangelium von Glaube, Liebe und Hoffnung über-
ert hat.

Neben der Scholastik bildete sich im 12. Jahrhundert die ger-
nische Mystik aus; ihre Vertreter sind die beiden Victoriner,
go, ein Deutscher von Geburt (Hauptschrift de sacramentis),
hard, ein Schotte (Hauptschriften de contemplatione und de
u interioris hominis), beide Mönche im Kloster St. Victor
Paris. Die Mystik will die höchste Wahrheit nicht erschließen,
dern erleben. Sie stützen sich dabei auf eine Erkenntnislehre.

Die Erkenntnis hat mehrere Stufen: 1) die Bilder der Sinne, welche in der Seele durch die Materie entstehen; 2) die Ideen der Ordnung und der Ursache, welche das sinnliche Vorstellen (imaginatio) bildet und behält und die Vernunft billigt; 3) die Begriffe der unsichtbaren Dinge, welche nach Analogie der sichtbaren gebildet werden; 4) die Reflexion der Seele auf sich selbst und ihre eigenen Begriffe. Hiernach hat also die menschliche Erkenntnis bloß Anwendung auf Erfahrung und auf Selbsterkenntnis, auf das Übersinnliche geht sie bloß nach Analogie. Aber diese Analogie ist schwach, zu Gott giebt es eigentlich keine Analogie in dem uns Bekannten. Zu Gott kommt man im Glauben, im kirchlichen Glauben, welcher über und zum Teil scheinbar, zum Teil wirklich außer der Vernunft liegt. Mit dem kirchlichen Weg verbinden die Victoriner, und das ist ihre Mystik, noch den der Kontemplation. Der Mensch hat Vernunftunterscheidung und Liebe (ratio und affectio); diese soll er zur Weisheit und Tugend ausbilden. So kommt er zur wahren Selbsterkenntnis, zur Abwendung vom Irdischen und zur Sehnsucht nach dem Himmlischen. Mit Recht haben die Kantianer, z. B. Tennemann, hier einen Grundgedanken Kants vorgebildet gefunden: die menschliche Erkenntnis ist bloß tüchtig in Anwendung auf Erfahrung und auf sich selbst; zur Gotteserkenntnis ist sie unzulänglich, da muß der Glaube als innere praktische Gewißheit eintreten. Nur ist der große Unterschied, daß bei Kant es ein moralischer Vernunftglaube allein ist, bei den Victorinern der Kirchenglaube es mit ist.

Nach all diesen Versuchen stand es am Ende der ersten Periode der Scholastik schwach. Dies sieht man an Peter dem Lombarden und Johann von Salisbury. Peter, gestorben 1164 als Bischof von Paris, verfaßte IV libri sententiarum, weshalb er kurzweg der magister sententiarum genannt wurde. Er ist eine bloße Kompilation der kirchlichen Lehre, er stellte dabei Gründe für und Gründe wider auf, wohl unter dem Einfluß von Abälards Schrift sic (ja) et non, widerlegte die letzteren; manche Punkte ließ er auch problematisch stehen. Er stellte verfängliche Fragen: wo Gott vor der Schöpfung war? Ob er Besseres machen kann, als er gemacht hat? Das Buch wurde

angspunkt und Anknüpfungspunkt der späteren Forschung, großen Scholastiker haben Kommentare dazu geschrieben. nn von Salisbury, gestorben als Bischof von Chartres , verfaßte als Hauptschriften den Policraticus und den Me:cus. In ihm regt sich die Skepsis. Der Stein, der Pfeil, ch aufwärts werfe, fällt zur Erde zurück. Es ist so, aber m ist es notwendig so? Dem an sich Bekannten will er widersprechen, daß die Sonne scheint u. s. w. Aber über physikalische Fragen kann man Zweifel hegen, so über die ıgungen der Materie, die Bewegung, die Prinzipien der er, die Zahl und die Teilbarkeit der Ausdehnung. Ebenso er Vernunft über Vorsehung, die Substanz der Seele, ihre :e und Ursprung. In all diesem will er akademischer Philo- sein, sich mit Wahrscheinlichkeit zufrieden geben (Einfluß os). Das Gewisseste, an das man sich halten muß, ist das :ische, d. h. die Liebe zu Gott und dem Nächsten.

lußer diesen skeptischen Regungen kamen auch pantheistische nken auf in Amalrich von Bena und David von Dinanto 1200: Gott ist das materiale Prinzip für alles, der Stoff, dem alles gemacht wird, das Sein, welches allem Sein zu- de liegt.

Merkwürdig und lehrreich ist, daß gerade in dieser ersten de der Scholastik alle Haupteigentümlichkeiten der späteren anischen Philosophie hervortreten: der theosophische und eistische Zug in Scotus Erigena und überhaupt den Rea-, die klare und leichte Verständlichkeit der Franzosen und ınken der leibnizischen Theodicee in Abälard, die Beschränkung :igentlichen Erkenntnis auf Erfahrung und die Anknüpfung Religion an Moral, also die Richtung von Kant und teil- Jacobi, in den Victorinern, einem Deutschen und einem tten, die englische Richtung von Locke und anderen in Johann Salisbury: gewiß ist das Moralisch-Religiöse und unmittel- Sinneswahrnehmung, offene Fragen alles, was darüber usliegt.

Zweite Abteilung
der Scholastik, von 1200 an.

Ihr Charakteristisches ist, daß sie mit dem ganzen Aristoteles arbeitet. Man erhielt ihn zunächst von den Arabern durch Vermittelung der Juden in lateinischen Übersetzungen. Bei ihren Eroberungen waren die Araber in Syrien mit griechischer Wissenschaft bekannt geworden und ließen sich durch Syrer Übersetzungen aus dem Griechischen machen. Aber ihr Interesse war einseitig, bezog sich besonders auf Medizin und was damit zusammenhängt (Botanik und Chemie als materia medica), auf Mathematik und Astronomie. Die poetischen und historischen Werke wurden nicht übersetzt, da blieben sie bei sich selbst als dem Besten. Sehr zog sie der Aristoteles an; sie ließen sich fast alle Schriften desselben übersetzen, dazu die späteren Kommentatoren, welche zum großen Teil neuplatonisierend sind. Auch Stücke aus Plotin wurden übersetzt.

Die Hauptwerke über die arabische Philosophie sind Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes; S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. Manche philosophische Schriften der Araber sind übersetzt in Schmölders Documenta philosophiae Arabum; dazu kommen alte Drucke von den im Mittelalter verbreiteten Übersetzungen. Dieterici, Die Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen, 1883.

Als Grundlinien einer Charakteristik des Geistes der arabischen Philosophie mag dienen: der Sinn für Mathematik und Naturwissenschaft war vorbereitet durch das Leben in der Wüste, der Aufblick zu den Sternen ist dort uralt, Medizin und materia medica ist rohempirisch stets viel getrieben worden im Orient, Rechnen war geübt im Handelsverkehr. Alles das wurde durch Anregung von den Griechen nur wissenschaftlicher. Der Hauptsatz der mohammedanischen Religion ist: Gott, der Eine, ist allmächtiger Schöpfer; darin herrscht vor der Begriff von Ursache und Wirkung. Aus beiden, dem religiösen und dem naturwissenschaftlichen Zuge, erklärt sich das Vorherrschen des Kausalbegriffes in ihrer Philosophie: Philosophie ist Erkenntnis der letzten Ursachen und überhaupt der Ursachen. Die neuplatonische Auslegung

des Aristoteles stimmte zu dem etwas phantastischen Zug des Morgenlandes.

Die Hauptrepräsentanten des neuplatonischen Aristotelismus, die alle, außer in Philosophie, in Astronomie, Mathematik, Medizin bewandert waren, sind 1) im Morgenland: im 9. Jahrhundert Al Kendi; im 10. Al Farabi, der eigentliche Begründer desselben; im 11. († 1037) Avicenna (Ibn Sina), der Eckstein der arabischen Philosophie; sein canon medicinae = System der Medizin wurde in den Schulen lange benutzt, zum Teil noch über das Mittelalter hinaus; 2) im Abendland: Avempace (Ibn Baadja) aus Saragossa, Anfang des 12. Jahrhunderts; Abubacer (Abu Beckr Ibn Tofail) aus Cordova († 1185); Averroës (Ibn Roschd) aus Cordova, † 1192. Den meisten von ihnen gemeinsam sind folgende Gedanken: letzte unmittelbare Grundbegriffe sind das Mögliche, Wirkliche und Notwendige. Das notwendige Wesen ist Gott, er ist die letzte Ursache, welche das Mögliche wirklich gemacht hat. Zwischen Gott und diese Welt schieben sie Zwischenwesen als Übergang von der Einheit zur Vielheit. Aus Gott geht hervor die erste Intelligenz, aus dieser die Weltseele und der oberste Weltkreis, und so fort durch alle Planetensphären. Die Materie als das Substrat der Möglichkeit ist von Ewigkeit da. Auf sie wirkt die letzte der göttlichen Emanationen, der intellectus agens, welcher unter dem Beweger des Mondes kommt. Aus dem intellectus agens fließen die Formen, die Eigenschaften und Kräfte, welche in den Naturdingen verwirklicht werden. Derselbe intellectus agens ist auch wirksam bei der menschlichen Erkenntnis: Die Erzeugnisse des sinnlichen Vorstellens, die phantasmata, sind nur Vorbereitungen zur eigentlichen Erkenntnis, sie sind die Potenz der Erkenntnis, der Akt sind die intelligiblen Begriffe. Diese entstehen aber nicht durch die Seele allein, sondern durch den Einfluß des intellectus agens. Wie von diesem alle Formen in die Materie einfließen, so entstehen unter seiner Einwirkung aus den sinnlichen Vorstellungsbildern die intelligiblen Begriffe, durch welche wir jene Formen auffassen. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich nicht auf die Individuen, sondern auf die Arten und Gattungen. Diese Universalien fassen sie neuplatonisch und aristotelisch zugleich: sie sind

ante res in der Weisheit und im Willen Gottes; in rebus, verwirklicht in den Einzeldingen, ihnen immanent; post res in unserem Intellekt durch Abstraktion von den Einzeldingen und Beziehung dieses Allgemeinen auf dieselben (respectus). Das höchste Gut, die Seligkeit des Menschen, besteht in der Erkenntnis Gottes und der übersinnlichen Intelligenzen; durch Ausbildung seiner intellektiven Erkenntnis kann sich der Mensch schon hienieden mit dem intellectus agens vereinigen. Philosophie und Religion sind nicht in Widerspruch, aber die Religion ist für alle Schichten des Volkes; daher redet sie bildlich, die Philosophie hat den Glauben zu erklären und zu beweisen.

Von Ibn Tofail ist besonders zu erwähnen sein philosophischer Roman: Geschichte des Haji Ibn Jakdhan, übersetzt ins Lateinische von Pococke 1671 als „Philosophus autodidactus", ins Deutsche von Eichhorn 1782 als „Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan". Der Held wächst allein auf einer Insel auf; durch seine angeborene Denkkraft zusammen mit dem, was er in seiner Naturumgebung sieht, gelangt er zu allen Resultaten der Philosophie.

Am meisten Einwirkung auf das Abendland hat Averrhoës gehabt, nicht weil er der originellste, sondern weil er dort der bekannteste war. Er hat fast alle aristotelischen Schriften erklärt, einige zwei- oder dreimal, ausführlich, kurz und in mittlerer Weise. Diese Erklärungen galten als klassisch, daher er der Kommentator schlechtweg hieß; er hat aber auch viele selbständige Abhandlungen geschrieben („Averroës et l'Averroisme" par E. Renan). Seine eigentümlichen Ansichten sind: die Formen werden nicht der Materie mitgeteilt von Gott oder der Intelligenz. Das wäre soviel wie Schöpfung aus nichts; aus nichts wird nichts, ist aber der oberste Satz aller Philosophie. Die Formen sind bereits in der Materie enthalten als Potenz, sie werden aus derselben bloß herausgezogen, extrahiert, eduziert. Dies geschieht durch die Bewegung von oben her, diese bringt bloß die potentiellen Formen zur Aktualität. — Nach ihm ist die Seele individuell, einzeln, nicht das Denken; die Seele aber ist gebunden an den Leib und die Mitte des Gehirns, sie hat die Fähigkeit, die Einzelvorstellungen zu unterscheiden und zu vergleichen. Das Denken dagegen oder der Verstand, welcher immateriell ist

und auf das Allgemeine geht, ist einer, einer in der ganzen Menschheit, und als solcher unsterblich, denn die Menschheit ist selbst ewig und immerwährend. Dies ist die Einheit des möglichen Verstandes in der Menschheit; denn wirklich, aktuell wird er auch erst durch Einwirkung des thätigen Intellekts. Diese indirekte Leugnung der individuellen Unsterblichkeit regte das Mittelalter sehr auf, ebenso Averroës' Ansicht von der Religion: die (positiven) Religionen sind für das Volk, sie sind Mittel der Moral, sie sollen das Volk zur Tugend ermuntern. Der Weise macht das Volk am Glauben nicht irre; er wählt unter mehreren Religionen die edelste.

Diese arabisch-aristotelische Philosophie blieb nicht ohne Widerspruch bei den Arabern selber, sie wich zu offenbar von ihrer Religion ab, denn sie hatte zwar Monotheismus und göttliche Kausalität, aber die letztere als gebundene und gesetzmäßige. Eine orthodoxe Pilosophie sind die Ascharíten, gegründet von Al Aschari im 10. Jahrhundert, eine Richtung der Motekallemin, der Lehrer des Kelem, des Wortes, also eine Richtung der theologischen Dogmatiker. Sie nahmen aus der voraristotelischen Philosophie die Atomistik und die Lehre vom unaufhörlichen Werden. Die Ursache dieses Werdens ist Gott, und da ohne dies Werden auch die Atome nicht wirklich werden, so ist er auch die Ursache der Atome. Der gewöhnliche Naturlauf ist bloß die Gewohnheit des göttlichen Wirkens. Möglich ist nämlich, was keinen Widerspruch einschließt; nun ist das Feuer jetzt warm, aber es ist ganz denkbar, daß Gott mit ihm die Eigenschaft der Kälte verbände. Ebendarum ist Gott die unbedingte Macht, er kann thun, was er will.

Der große Kritiker des arabischen Aristotelismus unter den Arabern selbst ist Algazel (Al Ghazali aus Khorassan um 1100) in der Schrift „Selbstauflösung der Philosophie“ (destructio philosophorum). Die Hauptpunkte seiner Kritik sind: die Welt ist nicht ewig; sonst müßte eine unendliche Zeit bis jetzt abgelaufen sein, was (als eine vollendete Unendlichkeit) ein Widerspruch ist. — Die Möglichkeit ist kein Ding, nicht Materie; wäre die Möglichkeit eine Art Ding, so müßte auch die Unmöglichkeit eine solche Art Ding sein. — Aus einem schlechthin einfachen Wesen kann natürlicherweise keine Vielheit hervorgehen (wie bei der

Emanation der göttlichen Intelligenzen); es ist das gerade so gut ein Wunder wie die Schöpfung. — Gott ist bei den Philosophen gar nicht Urheber der Welt; Urheber ist nur, wer etwas mit Erkenntnis und durch seinen Willen hervorbringt. Die Philosophie denkt Gott wie ein weltlich Ding, gegen ihren eigenen Begriff. Die Schöpfung ist logisch sehr wohl denkbar. — Alle Verbindung von Ursache und Wirkung ist für uns bloß thatsächlich, nicht notwendig. So Essen und Sättigung, Werg mit Funken und Brennen; sie zeigen bloß ein thatsächliches Zusammensein, eine Gleichzeitigkeit, nicht die Ursache. Da alles möglich ist, was ohne Widerspruch vorgestellt werden kann, so ist die thatsächliche Wirklichkeit und die thatsächliche Aufeinanderfolge der Dinge verständlich nur als eine Wirkung Gottes. Das Feuer z. B. als unbeseelt kann überdies gar nicht aus sich selbst wirken, nicht Ursache sein. — Die Lehre von dem einen Verstand ist falsch; jeder ist sich unleugbar bewußt, daß er auch geistig von andern in seinem Sein verschieden ist. — Das Ziel des Menschen ist die unmittelbare Anschauung der Wahrheit; Vorbereitung zu ihr ist Wissenschaft und Handeln. Die Wissenschaft, die dem Wissenden nicht zum Handeln genützt hat, führt zur Hölle; die Handlungen folgen dem Menschen nach ins Grab. — Auf Grund dieser Kritik schrieb dann Algazel seine „Wiederherstellung der Religionswissenschaft", das theologische Buch, auf welchem noch heute der gelehrte Islam beruht. Bald nach 1200 schon ist der arabische Aristotelismus von der orthodoxen Ansicht gänzlich verdrängt worden.

An der philosophischen Bewegung der Araber nahmen auch die Juden teil, hauptsächlich in zwei Männern. Der eine ist Ibn Gebirol, Avicebron bei den Scholastikern, und von ihnen citiert als Araber; nach Munk (fons vitae, ursprünglich arabisch, aus einem hebräischen Auszug übersetzt; auch eine lateinische Übersetzung des ganzen Werkes ist erhalten) ist es nicht mehr zweifelhaft, daß er ein Jude aus Malaga im 11. Jahrhundert war. Avicebron hält an der Schöpfung fest; daraus ergab sich, daß auch die Zwischenwesen zwischen Gott und Welt geworden seien; was geworden ist, ging aber aus der Möglichkeit in Wirklichkeit über, hat also Materie an sich, folglich ist alles außer Gott aus Materie

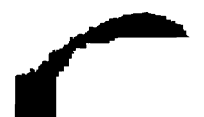
und Form zusammengesetzt, aber die Materie ist verschieden bestimmt. Der zweite ist Moses Maimonides, geboren zu Cordova, der lange in Ägypten lebte und 1204 starb. Sein philosophisches Hauptbuch (ursprünglich arabisch, dann ins Hebräische übersetzt) ist „More Nebochim", „Doctor perplexorum", „Wegweiser der Schwankendgewordenen" (neueste Ausgabe, arabisch und französisch, von Munk). Es ist eine Rechtfertigung des Judentums und ein Versuch der Versöhnung von Glauben und Wissen. Streng beweisbar sind Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes. Für Schöpfung und zeitlichen Anfang der Welt kann kein demonstrativer und stringenter Beweis geführt werden, aber auch keiner dagegen; Gott ist keine Naturursache, wie die Araber ihn ansetzen möchten, er ist über der Natur. Der Anfang der Welt ist ein Glaubenssatz, aber die Wissenschaft hat den Gedanken als einen möglichen anzuerkennen. Der Grund des Bösen liegt in der Materie, es ist ein Mangel am Guten; denn ein Gut ist die Materie als die Grundlage des fortdauernden Werdens und ununterbrochenen Seins. Die Schöpfung ist nicht des Menschen wegen, jedes Naturding ist um sein selbst willen; doch richtet sich die Vorsehung in der unteren Welt bloß auf die Einzelwesen des Menschengeschlechts, sonst herrscht der Zufall. Über den Menschen wird Gut und Übel nach Verdienst verhängt; das ganze (jüdische) Gesetz geht auf Beförderung des leiblichen und geistigen Wohls aus, welches beides die Vollkommenheit des Menschen ist. Die höchste Vollkommenheit des Menschen sind aber die geistigen Tugenden, die Kenntnis und Erforschung der göttlichen Dinge.

Die kabbalistische Geheimlehre ist wesentlich emanatistisch, die Entstehung der Welt aus Gott wird vorgestellt als ein stufenweis absteigender Hervorgang des Niederen aus dem Höheren. Über das 9. Jahrhundert nach Christo scheint aber auch das älteste Buch dieser Richtung nicht hinaufzugehen.

Die neuplatonisch-aristotelische Philosophie wurde Anfang des 13. Jahrhunderts nach und nach bekannt, aber nicht sie allein, auch ihre Bestreitung und Modifizierung, namentlich wurden Averrhoës und Maimonides sehr verbreitet. Einmal aufmerksam geworden, verschaffte die Zeit sich auch unmittelbare Übersetzungen des Aristoteles aus dem Griechischen; Gelegenheit dazu gab der

Bestand des lateinischen Kaisertums in Konstantinopel seit 1204. Diese doppelte Anregung erzeugte die große Periode der Scholastik. Sie hielt fest am christlichen Grundgedanken, legte auf die Ethik und auf den Willen ein ganz anderes Gewicht als die meisten Araber und suchte eine andere Lösung der Frage von Glauben und Wissen. In ihr wird festgestellt die katholische wissenschaftliche Weltansicht, wie sie noch heute besteht, und in der Lehre von Gott, dem Menschen und dem Verhältnis von Glauben und Wissen im wesentlichen auch von der protestantischen Kirche ist adoptiert worden. Diese Lehren zu verdrängen, ist noch keiner neueren Philosophie gelungen, sie herrschen noch in den weitesten Kreisen.

Der erste, der durch Vermittelung der Araber den Aristoteles für die christliche Denkweise verwertete, ist Albert der Große, ein Deutscher, aus dem Geschlecht der Edlen zu Bollstädt, geboren zu Lauingen in Schwaben, gestorben 1280. Er hatte auch viele naturwissenschaftliche, botanische und chemische Kenntnisse. Seine Werke füllen 20 Folianten; die 6 ersten enthalten seine naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften. Albert wurde verdunkelt durch seinen großen Schüler, Thomas von Aquino. Zwischen beiden ist wesentlich Übereinstimmung, nur ist Thomas planer, ausgeführter. Thomas von Aquino, aus gräflichem Geschlecht, ist geboren 1225 in Aquinum nahe bei Monte Cassino. Trotz des Widerstrebens seiner Familie wurde er Dominikaner, als solcher Schüler Alberts, sehr bald selbst Lehrer in Köln, Paris, Neapel, gestorben ist er 1274. Er galt und gilt noch heute den Katholiken als ihr größter Philosoph aus Mittelalter und Neuzeit: 50 Jahre nach seinem Tode unter die Heiligen versetzt, ist er 1567 vom Papst zum 5. Kirchenlehrer proklamiert worden. Seine sämtlichen Werke sind öfter herausgegeben, z. B. Parma 1852 ff.; seit 1882 ist eine neue Ausgabe begonnen zu Rom. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin, ist eine größere Darstellung über ihn. Seine Hauptschriften sind die „Summa theologica“ und die „Summa adversus gentiles“. Wir stellen zuerst dar seine Lehre von Gott, Welt und Mensch nach natürlicher Vernunft, und dann die Ergänzung, welche dieselbe durch die Offenbarung erhält, also erst Wissen, dann Glauben.



System der Erkenntnis nach natürlicher Vernunft. Philosophie hat zum Erkenntnisprinzip die menschliche Vernunft. Alle natürliche Erkenntnis ist abhängig von gewissen Prinzipien, nur was diesen gemäß ist, erkennen wir. Danach erkennen wir zunächst das Dasein Gottes. 1) Alle einzelnen Dinge in der Welt sind Wirkungen einer Ursache, also ist auch die Gesamtheit der Dinge, die Welt selbst, Wirkung einer Ursache. Ihre eigene Ursache kann die Welt nicht sein; denn sonst müßte sie sich selbst hervorgebracht haben, also gleichzeitig wirklich und nicht wirklich gewesen sein, was ein Widerspruch ist. 2) Von der Bewegung in der Welt muß man mit Aristoteles auf einen ersten Beweger schließen. So kann das Denken durch Schlüsse von der Welt auf Gott diesen erreichen und berühren, aber umspannen und begreifen kann es ihn nicht. In Gott müssen zwar alle Vollkommenheiten sein, die sich an den Dingen finden, aber in vorzüglicher Weise (eminenter); denn die Ursache steht über der Wirkung, ist höher und mehr als diese. Wir erkennen somit positiv, daß Gott ist; was er ist, erkennen wir auch positiv, aber nur unbestimmt (infinite). Er ist Intelligenz; denn die intelligenten Wesen in der Welt als Wirkung fordern Intelligenz in der Ursache; die Denkbarkeit, die Intelligibilität der Dinge beweist, daß sie von einem Geist ursprünglich sind gedacht worden. Gott ist aber nicht bloß Vernunft, er ist auch Wille, nicht als Verlangen nach etwas außer ihm, denn er bedarf nichts, sondern 1) als Ruhe des Wohlgefallens an sich selbst, 2) als freies Selbstbestimmungsvermögen; denn Wille ist in einem geistigen Wesen das bewegende Element zu allem Thun und Lassen. Gott ist frei, weil er sich selbst Ursache all seines Thuns und Lassens ist. Gott will sich notwendig, aber die Dinge außer ihm mit freiem Willen. Nämlich jedes Wesen hat eine natürliche Neigung, sein Gut anderen mitzuteilen; dies ist, wie alle Vollkommenheiten, in vorzüglichem Grade in Gott. Die Güte Gottes an sich aber erhält durch die Schöpfung keinen Zuwachs, diese ist nur hypothetisch notwendig, als Mittel zum Zweck seiner Güte. Insofern Gott seine Güte will und das Gute seiner Geschöpfe will, ist er die Liebe. Die Schöpfung ist beweisbar: 1) die Dinge haben teil am Sein, also haben sie ihr Sein vom schlechthin

vollkommenen Sein, dies ist Gott; 2) Gott ist absolute Aktualität, also wirkt er auch mit absoluter Aktualität, d. h. schöpferisch, nicht bloß als erster Beweger. Der Satz: aus nichts wird nichts, gilt nicht für Gott. Aber auch nur Gott kann schaffen, alles andere nur etwa durch Gott. Es sind daher keine Mittelwesen zwischen Gott und Welt anzunehmen, sondern alles Sein entspringt unmittelbar aus Gott. Dagegen kann der zeitliche Anfang der Welt nicht bewiesen werden, er ist ein Glaubenssatz.

Die Sinnesdinge bestehen aus Materie und Form; die Materie ist das Substrat der Form (der Eigenschaften und Kräfte). In Wirklichkeit sind nur bestimmte Dinge; daher ist eine erste Materie, eine Materie ohne alle Form, nur eine Abstraktion; ohne Form kann Materie nicht existieren: materia est inchoatio formae, forma est complementum possibilitatis. Eine Materie ohne alle Form wäre ein Widerspruch, Widersprechendes kann auch Gott nicht machen. Form und Materie sind allen Sinnesdingen gemeinsam; wodurch ist da jedes Ding ein Einzelwesen? Das ist die Frage nach dem principium individuationis. Dies findet Thomas in der materia signata, in der quantitas determinata = materia quae sub certis dimensionibus consideratur. Durch die humanitas = animal rationale unterscheidet sich kein Mensch vom anderen, wohl aber durch die quantitativ begrenzte Materie; dadurch erst wird die Form individuiert. Weil jeder ein eigener Körper, darum ist er auch eine eigene Seele; die geistigen Unterschiede unter den Menschen sind nicht spezifisch. Reine Geister dagegen müssen jeder vom anderen spezifisch verschieden sein, jeder eine eigene Art bilden, da die Materie als Individuationsprinzip da fehlt.

Es giebt ein Aufsteigen in der Natur: Einfache Körper oder Elemente; gemischte Körper; diese sind die Voraussetzungen für die Pflanzenseele, diese für die sensitive, diese für die intellektuelle Seele. Die Materie strebt danach, die höchste intellektive Form im Menschen zu erreichen. Der Mensch ist das Ziel des Werdeprozesses (der Generation); auch die Himmelskörper wirken dazu mit, auch sie haben somit ihr Ziel im Menschen. Diese Welt ist vollkommen; denn sie ist eine vollständige Offenbarung der Güte Gottes. Eine Abstufung der Güte gehört zur Vollkommenheit, also auch Wesen, welche vom Guten abfallen können; darin

besteht aber die Möglichkeit des Bösen. Ohne freien Wesen fehlten die höchsten Güter in der Welt, Tugend, Gerechtigkeit, Vorsicht im Handeln. Auch die Vielheit der Dinge gehört zur Vollkommenheit der Welt; in ihr zeigt sich das Gut der Ordnung (bonum ordinis). Die Dinge sind aber Abbilder Gottes nicht bloß im Sein, sondern auch in der Thätigkeit. Wäre Gott allein wirkend, dann wären alle Dinge überflüssig, der Weise thut aber nichts umsonst. Die Geschöpfe sind thätig ganz durch eigene Kraft und ganz durch Gottes Kraft. Gott wirkt das Freie als Freies, das Notwendige als Notwendiges, jedesmal nach der Natur des geschaffenen Dinges.

Die menschliche Seele ist Substanz, denn sie ist thätig, Thätigkeit aber kann nur von einer Substanz ausgehen. Sie ist ein vom Körper unterschiedenes geistiges Wesen, ist immateriell und einfach; denn sie erkennt das Unendliche, das Allgemeine und Einfache, sie erkennt sich selbst und ihre Thätigkeit, ist reflexive Thätigkeit, das alles ist oder hat keine Materie. Überdies stehen die Körper unter dem Gesetz der Notwendigkeit, die Seele ist frei. Die menschliche Seele ist auch zugleich die Lebenskraft des Leibes, das Vegetative und Animalische sind Äußerungen der einen Seele, aber diese übt sie nur in Verbindung mit dem Leib. Sie ist ursprünglich bestimmt für einen Leib, daher die substantiale Form des Leibes, der Leib ist, was er ist, nur durch die Seele. Als Form eines Leibes kann sie nicht präexistiert haben, sie wird im Moment der Entstehung des Leibes geschaffen. Als immateriell ist sie von Natur aus unsterblich. Die Seele hat Kräfte, diese fließen aus ihrer einheitlichen Substanz. Das erste Vermögen ist die Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist durch die Sinneserfahrung bedingt; ohne das Material der sinnlichen Erkenntnis würde unser Verstand keine Begriffe gewinnen können. Die Universalien sind ein Produkt unseres Denkens aus der Erfahrung, aber sie sind nicht bloß Zusammenfassung ähnlicher Dinge im Denken. Der allgemeine Begriff ist mehr, er erfaßt das Wesen des Dinges, seine substantiale Form. Die Universalien sind ante rem, nämlich im göttlichen Verstande; sind in re, sofern die Form in den Einzeldingen verwirklicht ist; sind post rem, sofern der menschliche Verstand die Form von den Einzeldingen abstrahiert und sie

zur Allgemeinheit erhebt. Sofern wir das Wesen der Dinge erkennen, erkennen wir auch das Notwendige, d. h. das, was in den Dingen sein und nicht sein kann. Dies alles erkennen wir aber durch das natürliche Licht, d. h. durch die Vernunft, die uns von Anfang an eingepflanzt ist. Der thätige Verstand ist aber individuell, jeder hat seinen eigenen. Alles ist individuell, nichts Allgemeines kann als solches existieren, also auch nicht der thätige Verstand, getrennt von den Individuen. Bei der Ansicht des Averrhoës würde unser Selbstbewußtsein, unser individuelles, unerklärlich sein, dies haben wir auch im abstraktesten Denken. Der Mensch hat auch Willen; diesem hält zwar der Verstand sein Ziel vor, die ratio boni, aber der Mensch ist frei, er kann nach der Norm eines mit Überlegung gefällten Urteils über das, was zu thun und zu lassen ist, handeln. Diese Freiheit ist bewiesen durch unser unmittelbares Bewußtsein, auch Belohnung und Bestrafung wäre sinnlos ohne Freiheit. Als frei kann der Wille zwischen Verschiedenem wählen, Eins wählen oder nicht wählen, das scheinbare oder wahre Gut wählen. Was aber ist das wahre Gut? Dies führt zur Moral.

Das wahre Gut des Menschen ist die intellektive Thätigkeit; denn diese ist die ihm eigentümliche. Sie ist selbst doppelt, als Verstand und als Wille; der Verstand hat dabei den Vorrang, denn er hält dem Willen das Ziel seines Strebens vor. Die Ausbildung des Willens geschieht durch die moralischen Tugenden, diese sind geübte Fertigkeiten, habitus. Die moralischen Tugenden sind notwendig, weil die begehrenden Kräfte dem Verstande nicht unbedingt gehorchen. Es giebt vier Kardinaltugenden: Durch die Weisheit wird das Gute erkannt und festgehalten, die Gerechtigkeit ist die Angemessenheit des Willens zum Verstande, die Mäßigung drängt den Affekt zurück, der dem Guten widerstrebt, die Tapferkeit überwindet den Affekt, der vom Guten abschreckt. Die Tugend besteht in der Mitte, der Mitte der Vernunft; so ist die Tapferkeit die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Diese Tugenden werden durch fortgesetzte Übung erworben. Unter dem Einfluß dieser Tugenden kann das Leben noch ein doppeltes sein, ein kontemplatives und ein aktives. Das aktive Leben hat es mit dem Willen und den moralischen Tugen-

den zu thun, das kontemplative besteht in der Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit in der spekulativen Wissenschaft, gipfelnd in der Erkenntnis Gottes. Das kontemplative Leben ist höher: 1) Es ist das Leben des spekulativen Verstandes, des Allereigentümlichsten im Menschen; denn den Verstand teilt der Mensch mit nichts anderem. 2) Es ist begehrenswert um sein selbst willen, das aktive um äußerer Zwecke willen. 3) Es ist getragen von der Gottesliebe, das aktive von der Nächstenliebe, aber die Nächstenliebe bezieht sich bloß indirekt auf Gott. Das aktive Leben muß aber dem kontemplativen voraufgehen, es bereitet den Menschen zum kontemplativen vor. Beide, das aktive und das kontemplative Leben, führen zur Glückseligkeit, aber zu der unvollkommenen des gegenwärtigen Lebens; auch die natürliche Gotteserkenntnis beseligt nicht vollständig, sie ist zu unvollkommen, und selbst als wissenschaftlich bewiesen zu ungewiß in vielen Punkten und zu wenig allgemein, sie wäre nicht jedermanns Gut. Seine Hauptbethätigung findet das aktive Leben im Staat. Der Mensch ist ein politisches und soziales Wesen, er ist durch seine Natur auf eine gesellschaftliche Verbindung mit seinesgleichen angewiesen. Familie, Gemeinde, Staat sind die Stufen der Vereinigung. Zweck des Staates ist das Gemeinwohl des Ganzen; dazu ist innere Einheit erfordert oder Friede. Dieser Friede, diese Einheit wird am besten erreicht durch Einheit in der Regierung, durch Monarchie. Damit aber die Monarchie nicht entarte in Tyrannis, muß die königliche Gewalt beschränkt sein (temperetur). Wird der König dennoch zum Tyrannen, so muß man in der Lage sein, von Staats wegen (auctoritate publica) gegen ihn einzuschreiten, er muß können abgesetzt werden, selbst wenn man ihm ewige Treue geschworen, weil er den Pakt mit dem Volke nicht gehalten hat. Sorge der Regierung muß sein, Friede (Recht) zu erhalten, Tugend zu fördern, Wohlstand zu mehren. Der Staat realisiert so wesentlich die unvollkommene Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens. (Vgl. zur Staatslehre des Thomas „de regimine principum“, lib. I und Anfang von II.)

Die übernatürliche Erkenntnis als Ergänzung der natürlichen: das höchste Gut für uns ist die Erkennt-

nis Gottes, alles andere ist bloß Vorbereitung für sie, aber dies höchste Gut erreichen wir nur unvollkommen mit natürlicher Vernunft, deren System bis jetzt dargelegt worden ist. Da schließen wir nämlich auf Gott bloß aus seinen Wirkungen, nun überragt aber die Ursache die Wirkung, wir haben somit keine direkte Erkenntnis von seinem Wesen, es ist vieles in ihm, was wir auf jenem Wege nicht erkennen. Wir erlangen somit auf natürlichem Wege bloß eine unvollkommene Seligkeit, nun geht aber unsere Sehnsucht auf die vollkommene und ewige, diese ist unser letztes Ziel. Daher tritt hier zur natürlichen Erkenntnis die übernatürliche, die Offenbarung. Sie bietet uns die Wahrheiten von Gott, welche die Erkenntniskraft der Vernunft übersteigen; sie teilt aber auch natürliche Wahrheiten mit, damit alle Menschen, nicht bloß die wissenschaftlich denkenden, zu ihrer Erkenntnis kommen. Die christliche Offenbarung nun ist die wahre; ihre Wahrheit ist verbürgt durch Zeichen, Wunder, Weissagungen, durch die Ausbreitung, welche das Christentum gefunden hat unter den Menschen, trotzdem es ihrem natürlichen Sinn durch seine Sittenstrenge zuwider war. Zwischen Offenbarung und Vernunft darf aber kein Widerspruch sein, sie stammen beide von Gott. Die Mysterien der Offenbarung sind allerdings nicht demonstrativ beweisbar, aber gegen die Vernunft sind sie nicht, sie können durch Analogieen wahrscheinlich gemacht werden. Der Unterschied von Wissen und Glauben ist der: im Wissen wird der Verstand vom Objekt selbst zur Beistimmung determiniert, im Glauben wird der Verstand nicht völlig vom Objekt determiniert, sondern die Beistimmnng hängt mit ab vom Willen, aber so, daß kein Zweifel bleibt und wir völlig gewiß sind. Das Wissen stützt sich auf die Vernunft, der Glaube auf die Autorität; der Grund des Glaubens ist die absolute Wahrhaftigkeit Gottes. Der christliche Glaube ist daher von größerer Gewißheit als das Wissen und hat dadurch den Vorrang vor dem Wissen. Was körperlich oder geistig evident ist, kann nur gewußt werden, aber selbst die, welche wissenschaftliche Einsicht von den Vernunftwahrheiten über Gott haben, können und müssen als Christen immer den Willen behalten, diese Sätze auf Gottes Autorität hin anzunehmen, selbst wenn sie nicht für das Wissen evident wären. Christliche Theo-



logie und Philosophie sind so getrennte Wissenschaften, wiewohl sie vielfach denselben Gegenstand behandeln; ihre Methode ist ganz verschieden, dort aus natürlichen Prinzipien, hier aus dem Glauben. Aber die Theologie ist gewisser und erhabener als alle Wissenschaft; daher ist die Philosophie der Theologie untergeordnet, philosophia theologiae ancilla, die Philosophie dient der Theologie, indem diese Lehrsätze aus der Philosophie entnimmt, um die offenbarten Wahrheiten auch noch spekulativ zu begründen. Als übernatürlich wird die vollkommene Glückseligkeit erreicht nur durch übernatürliche Mittel, durch die Gnade. Diese giebt dem Wesen der Seele eine höhere Form und erhöht ihre Kräfte; das sind die eingegossenen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung. Auch die moralischen Tugenden müssen durch die Gnade erhöht werden, wenn sie zur Seligkeit helfen sollen. Die Offenbarung und Verwaltung der Gnade ist von Gott der Kirche und den Priestern überwiesen. Die kirchliche Gewalt ist eingesetzt, um hinzuleiten zur ewigen Seligkeit. Auf diese Seligkeit muß alles bezogen werden. In einem Staat von Christen ist daher die Staatsgewalt in dieser Hinsicht der Kirche und ihrem Haupt, dem Papst, untergeordnet. Unterordnung des Staates unter die Kirche ist das christliche Prinzip. Über Häretiker verliert die Kirche ihre Macht nicht, im Gegenteil durch die Sünde des Abfalls wächst ihr die Verpflichtung der Strafe gegen die Abtrünnigen zu. — Die ewige Seligkeit selbst wird sein die visio dei per essentiam, die direkte, unmittelbare Erkenntnis Gottes, nicht, wie in der Philosophie, der bloße Schluß. In diesem Leben gelangen wir nicht zu ihr, nur vorübergehend kann man auf Erden Gott schauen, in der Entzückung, in raptu, dann ist die Seele in reiner Thätigkeit ohne alle leibliche Mitwirkung. —

Thomas giebt ein reiches natürliches Wissen über Gott, Welt und Menschen, und lehrt eine Ergänzung dieses Wissens durch den Glauben; im Wissen ist der Verstand durch das Objekt bestimmt, beim Glauben tritt eine gewisse Freiheit ein. Danach ist zu erwarten, daß der Glaube stets sich bewußt bleibt, ein freier Akt zu sein, der nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen kann wie das Wissen. Aber Thomas macht es ganz anders: der Glaube, weil nach seiner freien Überzeugung wichtig, ver-

drängt das Wissen, macht es zu seiner Magd und, einmal angenommen, wird er Zwang und seine Vertretung mit Autorität selbst über die Staaten, d. h. das sittliche Gemeinschaftsleben der Menschen nach natürlicher Vernunft, ausgerüstet. Das ist der Unterschied von modernen Auffassungen, die denselben Grundgedanken haben, d. h. ein Gebiet des Wissens annehmen, das seine Ergänzung finde im Glauben. Diese betrachten den Glauben als eine fort und fort freie Annahme, welche daher nie Zwang übt und keine Zwangsmacht hat. Dies ist der eigentliche Unterschied zwischen der katholisch-kirchlichen und jeder modernen Ansicht. Außerdem folgt aus Thomas' Argumentation gar nicht, daß die etwa wünschenswerte Ergänzung unseres Wissens gerade in der Form einer Offenbarung müsse gegeben sein, sie könnte auch in der Form freier ergänzender Annahmen überhaupt dargeboten sein, wie dies z. B. Kant, Lotze u. a. statuieren.

Der ebenbürtige Nebenbuhler und Gegner des Thomas ist Johannes Duns Scotus, geb. zu Dun im nördlichen Irland oder zu Dunston in Northumberland 1265 oder 1274. Er war Franziskaner, Lehrer in Oxford, Paris, Köln, starb 1308 in Köln. Eine Gesamtausgabe seiner philosophischen und dogmatischen Werke erschien 1639 zu Lyon (Hauptherausgeber Lucas Wadding) in 13 Foliobänden, enthaltend mehrere Kommentare zu Aristoteles, viele einzelne Abhandlungen, die zwei Erklärungen zum Lombarden, das opus Oxoniense (Vorlesungen zu Oxford) und die späteren reportata (Hefte) Parisiensia, jedesmal 4 Bücher. Alle seine Schriften sind sehr subtil. Einzeldarstellungen seiner Philosophie sind Werner, Joh. Duns Scotus, Wien 1881; Pluzanski, Essai sur la philosophie de Duns Scotus, Paris 1887.

Die Hauptpunkte, worin Duns von Thomas abweicht, sind. Beweisbar ist Gott als die erste und allgemeine Ursache, aber daß seine Allmacht schöpferisch sei, ist nicht beweisbar, jedoch nicht gegen die Vernunft. Eine höchste Kausalität ist denkbar, ohne doch schöpferisch zu sein, d. h. alles Mögliche unmittelbar, ohne Mitwirkung einer anderen Ursache, hervorzubringen. Die Sonne hat eine höhere Kausalität als jedes Tier und kann doch kein Tier hervorbringen ohne ein anderes erzeugendes Tier. Schöpfung und Anfang der Welt sind daher Glaubenssätze.



Gott hat freien Willen; denn sonst wäre er notwendig wirksam. Dann wäre aber auch alles Geschaffene notwendig, es gäbe nichts Zufälliges, nichts was sein und nicht sein kann, z. B. keine Freiheit des Willens. Die Welt hängt ab vom freien Willen Gottes; Gott konnte mit gleicher Freiheit dies oder jenes wollen. Daher giebt es für die einzelnen Dinge keinen Grund als den Willen Gottes. Gott wirkt mit freiem grundlosem Willen; dies ist die potentia dei absoluta. Was Gott durch seinen Willen einmal festgesetzt hat, gehört zur potentia dei ordinata, der Grund der ordinata ist aber immer die absoluta, der freie Wille Gottes. Daher ist Gott an seine Ordnung auch nicht gebunden, er kann sie aufheben. Gott mag thun, was er will, so handelt er recht; kein Gesetz ist recht und gut, als insofern es von Gottes Willen angenommen ist. So wird Gott erkannt als das unendliche Wesen und als das vollkommenste Sein; darum lieben wir ihn, denn nur das Unendliche befriedigt uns.

Die Dinge sind aus Materie und Form real zusammengesetzt, also könnte die erste Materie wohl etwas für sich sein, nur etwas völlig Unbestimmtes. Die erste Materie (materia primo-prima) ist in allen geschaffenen Dingen, auch in den geistigen; denn alles Geschaffene hat eine passive Potenz, eine Fähigkeit, Accidentien aufzunehmen, das ist aber die Materie. — Gattung und Art sind etwas Allgemeines, es muß solche naturae communes geben; wäre alles nur individuell, so gäbe es keinen Maßstab der Beurteilung des Einzelnen. Der Verstand bildet nicht die allgemeinen Naturen, er findet sie vor; diese würden allgemein sein, auch wenn der Verstand sie nicht dächte. Als natura communis ist das Allgemeine vor den Dingen und nicht bloß in unserem Denken, aber der Intellekt bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen. — Das Prinzip der Individuation ist nicht die Quantität, denn diese ist ein Accidens, setzt die individuelle Substanz bereits voraus. Das Prinzip der Individuation ist die Form und zwar die letzte Differenz; diese kontrahiert das Ding dazu, dies Ding zu sein (ad esse hanc). Die späteren Scotisten nannten das Prinzip die haecceitas. Der Sinn der Lehre ist: die Welt geht vom Unbestimmten (der

Materie) zum Bestimmten, die letzten Bestimmtheiten sind die Individuen.

Die intellektive Seele ist die Form des Leibes, aber der Körper als organischer hat eine Form schon vor der Seele. Die Seele ist immateriell, d. h. im Denken nicht an ein Organ gebunden, aber ihre Unsterblichkeit ist nicht beweisbar, sondern nur wahrscheinlich; warum sollte das Immaterielle nicht vergehen können? — Der Wille ist frei; wäre alles notwendig, so würde alles Überlegen und Beratschlagen wegfallen. Die Freiheit ist ein Prinzip, bedarf keines Beweises. Wer es leugnet, den muß man nicht durch Gründe überführen, man muß ihn schlagen und brennen und so zu dem Geständnis bringen, es sei möglich, daß er nicht gemartert werde. Der Wille hat den Vorrang vor dem Verstand; der Verstand hält zwar dem Willen das Objekt seines Strebens vor, aber eben dadurch verhält er sich dienend zum Willen. Darum besteht auch die höchste Glückseligkeit im Akte des Willens, durch den Willen in der Liebe werden wir mit dem erkannten höchsten Gegenstand geeinigt, nicht durch die Erkenntnis als solche. — Das oberste Gesetz ist, Gott zu lieben, d. h. nicht zu hassen, weil er das vollkommenste Wesen ist; dies können wir durch natürliche Vernunft erkennen. Die Nächstenliebe folgt daraus nur insofern, als ich wollen muß, daß mein Nächster Gott liebe, aber die besonderen Erweisungen der Nächstenliebe, wie: den Nächsten nicht zu töten, sein Eigentum nicht zu stehlen, folgen daraus nicht.

Unsere natürliche Erkenntnis bedarf der Ergänzung; aus ihr würden wir nicht darauf kommen können, was die Offenbarung lehrt von der Liebe des Nächsten, von der Anschauung Gottes in ewiger Existenz und sogar mit einem auferstandenen Leib. Das sind alles positive Willensbestimmungen Gottes, die durch keine Beweise erschlossen werden können. Dazu war die Offenbarung notwendig. Die Wissenschaft der Offenbarung ist die Theologie. Ihr oberster Gegenstand ist Gott, aber darum ist sie doch keine spekulative Wissenschaft, sondern eine praktische; ihr Zweck ist die Förderung des Heils, und der Glaube ist ein Akt des Willens. Die Theologie ist eine durchaus selbständige Wissenschaft, sie nimmt ihre Prinzipien aus keiner anderen, aber die anderen sind

auch selbständig gegen sie und unabhängig von ihr. Die Theologie ist aber die oberste Wissenschaft, 1) wegen ihres Objektes, das Gott ist, 2) weil sie auf göttlicher, nicht auf menschlicher Gewißheit beruht. In der Offenbarung ist alles göttlicher Wille, so die Pflichten gegen den Nächsten; darum konnte auch Gott davon dispensieren, wie in der Opferung Isaaks, in der Erlaubnis an die Juden, die von den Ägyptern entliehenen Gold- und Silbergeräte mitzunehmen. Auch die Sakramente und ihre eingegossene Gnade sind bloß positiv: ein ungetauftes Kind, das unter Christen auferzogen wäre, würde alles glauben, was diese glauben, gleichwohl wissen wir, daß es doch nicht den Glauben hat, weil ihm die Taufe fehlt. Alles hängt hier ab von der potentia dei ordinata. Gott könnte den Menschen rechtfertigen auch ohne Eingießung der Gnade; der Sünder könnte Gott genugthun aus eigener Kraft, wenn Gott es acceptieren wollte; selbst das Verdienst Christi erstreckt sich nur soweit, als es der göttliche Wille acceptiert; Gott hätte den Menschen auch anders erlösen können als durch Christum; wenn Gott gewollt hätte, hätte sich Christus auch mit einem Stein verbinden können statt mit einem Menschen u. s. f. —

Nach Thomas ist der Verstand das Höchste, nach Duns der Wille; die Dominikaner waren mehr gelehrt-kontemplativ, die Franziskaner mehr populär-aktiv. Zugleich erkannte Duns, daß in den Überzeugungen seiner Zeit wenig Notwendigkeit sei, also wenig Begreiflichkeit. Das Positive schien ein Ausfluß eines gebietenden Willens, wie die Kirche das ja auch in den Vordergrund stellte. Skeptiker war Duns gar nicht, aber ein großer Kritiker, der neben seiner Kritik eifrig an den positiven Lehren der Kirche hielt. Er wurde von den Franziskanern ebenso hoch gehalten, wie Thomas von den Dominikanern, aber seine Kritik hat die Auflösung der theologischen Scholastik wesentlich eingeleitet.

Ein kühnes intellektuelles Streben zeigt sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Raymundus Lullus aus Majorka, der 1315 starb. Nach einem sehr weltlichen Leben wollte er die Araber bekehren und den Christen ihren Glauben beweisen. Er erfand dazu die große Kunst; sie sollte die Prinzipien aller besonderen Wissenschaften enthalten, die besonderen Wissenschaften sollten zu-

stande gebracht werden durch Kombination der allgemeinen Prinzipien. Die Prinzipien nahm Lullus aus der damaligen Ansicht, die Kombinationen aus der Logik. Beispiele mögen sein: Einheit ist das, was alles vereint; die Quantität ist ein Ding, wodurch ein Ding ein Quantum wird. Gott erzeugt sein Abbild im Sohn: sicut leo se habet ad leonificandum et homo ad homoficandum, sic divinitas ad divinandum. Trotzdem so nichts Neues herauskam, hat der Gedanke des Unternehmens immer von Zeit zu Zeit wieder Aufsehen gemacht; wenn er gelang, schien er absolutes Wissen zu versprechen.

Neue Tendenzen regten sich in Roger Bacon, einem Engländer, Franziskaner, der 1292 starb. Sein Hauptwerk ist das „Opus majus“. Sprachen, Geschichte, Naturwissenschaft, Medizin, Mathematik waren seine Hauptbeschäftigungen. Er will Reform des wissenschaftlichen Studiums. Mathematik, Naturwissenschaft, Sprachen sollen getrieben werden. Einen Entwurf der Optik, Astronomie und Mathematik enthält das „Opus majus“. Es giebt zwei Arten von Erkenntnis, demonstrative und empirische. Der Geist kann sich nicht bei den Schlüssen beruhigen, er muß ihre Wahrheit auch auf dem Wege der Erfahrung finden. Nur wer den Grund einer Erscheinung durch Erfahrung findet, hat vollkommene Weisheit. Daneben ist er wieder voll Träumen der Astrologie und nimmt auch eine mystische Erfahrung nicht bloß in religiösen Dingen, sondern in körperlichen und philosophischen Wissenschaften an. Einzelne Gedanken sind sehr bedeutend: es giebt nicht bloß eine Materie, sondern verschiedene nach ihren verschiedenen Eigenschaften und Kräften. Durch die wirkenden Ursachen wird die Materie erregt, sich selbst durch eine in ihr liegende thätige Kraft zu verändern und zu gestalten. Der Zeit war das alles noch fremd; Roger kam eine Zeit lang ins Klostergefängnis wegen abweichender Meinungen.

Einen philosophischen Grundzug haben auch die deutschen Mystiker, deutsch genannt, weil sie in deutscher Sprache predigten. Ihr Haupt ist Meister Eckhart, geboren wahrscheinlich in Sachsen, Dominikaner in Köln, Straßburg, gestorben 1327. Eine Anzahl seiner Sätze wurde vom Papste verdammt. (Werke, herausgegeben von Pfeiffer.) Gott ist das Wesen aller Wesen; als

Grund von allem ist er der Vater, indem er sein Wesen erkennt, gebiert er den Sohn, und indem er sich liebt in dem Sohne, geistet er den heiligen Geist. In dem lauteren Grund Gottes sind zugleich alle Wesen enthalten, aber noch unentschieden, als ein Nicht. Im Sohn spricht Gott zugleich alle Dinge, die Geburt des Sohnes ist zugleich die Geburt aller Dinge. Dies gilt von der Ideenwelt; die zeitlichen Dinge sind durch die Schöpfung aus nichts entstanden, aber auch von ihnen gilt, daß Gott in den Kreaturen ist, aber zugleich darüber; was in vielen Dingen eins ist (Sein, Wesen), das muß notwendig über den Dingen sein. Die Welt ist des Menschen wegen da, und wäre der Mensch nicht, so wären alle übrigen Dinge nicht. Im innersten Grund der Seele, im „Fünklein", mens, Gemüt, da schaut man Gott ohne Mittel und Hülle; es ist etwas in der Seele, das ist eins mit Gott; da ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Im Geist schauet die Seele Gott, wie er unmittelbar in sich selbst ist. Stufen, um dazu zu gelangen, sind 1) Ausgehen von aller Kreatur, klein und ein Nichts müssen alle vergänglichen Dinge der Seele sein, 2) Gelassenheit, man muß Gott allein wirken lassen, der Mensch folge nur und widerstehe nicht. Da wird der Mensch vergottet, es hat Menschwerdung Gottes in der Seele statt; was die heilige Schrift von Christo sagt, das kann von jedem heiligen Menschen gesagt werden. Dabei muß der Mensch Gutes thun, weil es gut ist, ohne es auf den Himmel und ohne es auf die Seligkeit abzusehen. So gelangt der Mensch in Gott zur Ruhe und Gott im Menschen; ihre Seligkeit ist eins. Der Grund der Seele, welcher göttlich ist, ist allein unsterblich.

An Eckhart schlossen sich an, aber mehr praktisch in ihrer Richtung, Tauler, Ruysbroek, Suso und der Verfasser der deutschen Theologie.

Es ist wesentlich Mystik, d. h. unmittelbares Erleben Gottes, mit Immanenz des Geistes in Gott. Die christlichen Dogmen waren diesen Männern eigentlich bloß Sinnbilder von Vorgängen in jeder frommen Seele, aber sie sind sich dieser symbolischen Auffassung nicht bewußt.

Die Übergangszeit von der mittelalterlichen Philosophie zur neueren.

Vom 14. Jahrhundert bis Anfang des 17. Jahrhunderts.

Die Anregungen, unter denen diese Periode steht, sind sehr zahlreich. Die erste ist das erwachende Freiheitsgefühl der Völker gegenüber der Kirche vom 14. Jahrhundert an; in Frankreich unter Philipp dem Schönen bekräftigen die „États généraux“ die Selbständigkeit der Krone Frankreich gegen den Papst, in Deutschland unter Ludwig dem Bayern erklärt der Kurverein zu Rense, daß das deutsche Königtum lediglich durch die Wahl der Kurfürsten übertragen werde. Das weltliche Leben fühlt sich so neben der Kirche berechtigt, selbständig. Dies hatte große Folgen für die freiere Bewegung des Denkens. Dies stellt sich auf sich selbst, wirft Theologie und selbst Aristoteles mehr ab, treibt überwiegend Erkenntnislehre, Ethik und Politik. Im 15. Jahrhundert kam zu dieser Anregung von innen die äußere des Humanismus. Die griechische Litteratur wurde in Europa allgemein studiert, der Humanismus sah im Griechen- und Römertum das Ideal der Menschheit, Poesie, Geschichte, Staatskunst nach Art der Alten erfüllten die Geister. Gleichzeitig regte sich das Gefühl, daß man in Naturwissenschaft zu wenig wisse, daß man sich nicht mit Aristoteles begnügen könne, sondern die Sachen von neuem anfangen müsse. Die sogen. qualitates occultae der Körper, d. h. die Wirkungen derselben, welche man nicht aus den vier Urqualitäten des Warmen, Kalten, Trocknen, Feuchten des Aristoteles ableiten konnte, wurden ebenso viele Antriebe zu erneuter Forschung. Dieser Zug zu erneuter eigener Forschung wurde mächtig genährt durch die Entdeckung von Amerika und des Seewegs nach Ostindien und dann die Reformation der Sternkunde: man mußte selbst beobachten und wagte neu zu denken. Die religiöse Reformation trat zu alle dem hinzu; sie war nicht Philosophie, aber sie legte allen Nachdruck auf die eigene Überzeugung, auf die individuelle Gewißheit (Gewissen), und sie setzte das aktive Leben in seine Würde ein, nach ihr ist jeder

Beruf, recht geübt, gottwohlgefällig. Aber der Antriebe zu erneutem Philosophieren waren zu viele, es war daher mehr eine Zeit der Versuche, sehr oft phantastischer Art; daher meist ohne bleibende Ergebnisse und für unsere Darstellung nur in Hauptpunkten vorzuführen.

Der epochemachende Philosoph des 14. Jahrhunderts, welcher das herkömmliche scholastische Denken sehr erschütterte und die moderne Denkweise vorbereitete, ist Wilhelm Occam, ein Engländer, aus Ockam, einem Burgflecken in der Grafschaft Surrey, gestorben 1347. Franziskaner von der strengen Observanz, verteidigte er diese Richtung gegen die Päpste, und Philipp den Schönen und Ludwig den Bayern gegen den Papst, d. h. die weltliche Macht gegen die Eingriffe der Geistlichen. Nach ihm ist Christi Reich durchaus nicht von dieser Welt; die Nachfolger Christi haben sich nicht zu Richtern über weltliche Dinge aufzuwerfen. Seine Hauptwerke sind „Erklärung des Lombarden" und mehrere logische Schriften („Summa totius logices"; „Expositio aurea super totam artem veterem"). Die Erkenntnis kommt zustande durch Zusammenwirken zweier Faktoren, des Gegenstandes und des erkennenden Subjekts. Der Beweis für die Realität eines Objektes ist die Evidenz, die Anschauung als eines den Sinnen gegenwärtigen. Die Seele, das erkennende Subjekt, hat zunächst die vis intuitiva; durch die Anschauung wissen wir, ob ein Ding ist oder nicht ist. Eine andere Eigenschaft der Seele ist die Abstraktion, die vis abstractiva; diese ist Vorstellen mit Absehen von Existenz oder nicht-Existenz. Die Sinne geben indes nur Zeichen der Dinge, die mit diesen von Natur verknüpft, aber nicht notwendig ihnen ähnlich sind. Auch ist bei dem Urteil über die Existenz äußerer Objekte Täuschung möglich. Sicherer als alle Sinneswahrnehmung ist die intuitive Erkenntnis des Intellekts von unseren eigenen inneren Zuständen. Die intuitiven Ideen sind stets singulär; die abstrakten können so sein, können aber auch allgemein sein. Die Seele als das Subjekt ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten ist etwas Beharrendes, eine Substanz. Was sind aber die Vorstellungen in ihr? Sie sind nicht Dinge, entia, sie sind zu erklären als Eigenschaften, Thätigkeiten. Mehr als der äußere Gegenstand und das erkennende Subjekt, jener als

wahrnehmbar, dieses als wahrnehmend, sind zur Erklärung der Erkenntnis nicht anzunehmen, alles mehr wäre Erdichtung, willkürliche Annahme. Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda, die einfache, aber ausreichende Erklärung verdient den Vorzug. Die Universalien sind so zu deuten: Es giebt in den Dingen Ähnlichkeiten, Übereinstimmungen. Diese Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen sind wahrhaft reell und reell wahr. An ihnen hat der Allgemeinbegriff sein reales Fundament in der Natur der Dinge. Er ist kein Wahn, er ist gebildet gemäß der rechten Vernunft und entsprechend dem Zeugnis der Erfahrung, aber als allgemein ist er bloß im Verstande. Allgemein sein heißt eine Vorstellung sein, welche mehrere einzelne Dinge in synonymer Weise darstellt oder bezeichnet. Ein den Dingen immanentes Universale würde ergeben, daß z. B. Sokrates nicht *ein* Ding sei, sondern zwei, 1) der allgemeine Mensch, 2) das Individuum. Nach dem Prinzip der Individuation darf man gar nicht fragen, jedes Wirkliche ist stets eins, Ding sein und *eins* sein sind identische Begriffe, sein heißt eins sein nach der Erfahrung. Die Wissenschaft braucht allerdings allgemeine Sätze, aber der Satz: der Mensch ist sterblich, heißt nichts als: alle einzelnen Menschen, welche sich in der Erfahrung finden, sind sterblich; einen Menschen an sich giebt es darum durchaus nicht. Auch die göttlichen Ideen sind individuell, sie sind die einzelnen Kreaturen, sofern sie von Gott gedacht werden. Das Allgemeine denkt Gott, wie wir, als Zusammenfassung der Ähnlichkeit des einzelnen.

Der Grundgedanke Occams ist: Erfahrung ist die einzige wissenschaftliche Entscheidung über Realität. Von da aus ergab sich der Nominalismus, wie er ihn festgestellt hat. Es wurde noch lange für und wider gekämpft, aber der Nominalismus siegte und liegt von daher stillschweigend der neueren Philosophie zugrunde mit Ausnahme der pantheistischen Systeme.

Occam war Theologe und hielt am kirchlichen Glauben, bestritt aber noch mehr als Duns die philosophische Beweisbarkeit der Theologie. Von Gott haben wir keine Intuition, keine Anschauung aus Erfahrung. Unser Begriff von Gott ist gebildet aus Analogie der Dinge: Sein, Weisheit, Güte abstrakt, d. h. in hohem Grade, gedacht sind der Begriff Gottes. Daß diesem

Begriff ein Gegenstand entspricht, ist höchstens als wahrscheinlich zu beweisen. Gott soll die erste wirkende Ursache sein. Aber warum sollte es nicht noch andere Kausalitäten geben, welche vieles hervorbrächten, ohne daß für sie selbst eine weitere Ursache erforderlich wäre? Weder von den Himmelskörpern noch von der menschlichen Seele kann man mit demonstrativer Gewißheit feststellen, daß sie nicht ewig sind. Wie aber die Welt durch sich selbst sein könnte, so könnte sie sich auch durch sich selbst bewegen. Auch die Einheit Gottes ist unbeweisbar. Es lassen sich mehrere Welten denken und mehrere Beweger derselben, also auch mehrere Götter; es lassen sich auch mehrere Götter einer Welt denken, falls dieselben nur in Einstimmigkeit und nach einem Plane handeln. Auch die Immaterialität der Seele ist unbeweisbar. Was wir durch Erfahrung kennen, sind unsere inneren Zustände und Thätigkeiten, nicht aber, daß diese Thätigkeiten von einer immateriellen Substanz ausgehen. Dagegen wird die Freiheit des Willens evident erkannt aus der Erfahrung; der Wille kann sich zu Verschiedenem wenden, er kann, so sehr auch die Vernunft etwas diktiert, es doch wollen oder nicht wollen. Aus unserer Unwissenheit über die wichtigsten Fragen folgert Occam die Notwendigkeit einer Offenbarung; bei dieser denkt er Gott frei und macht dieselbe Unterscheidung zwischen potentia dei absoluta und ordinata wie Duns.

Einer der Hauptschüler Occams war Johannes Buridanus aus Artois, 1327 Rektor der Pariser Universität, später in Wien. Er beschäftigte sich nicht mit Theologie, sondern mit Auslegung aristotelischer Schriften. Berühmt wurde er durch seine Bearbeitung der Ethik und Politik des Aristoteles, besonders durch seine Untersuchungen über die Freiheit des Willens dabei. Der Wille wird nach Buridan vom Verstand bei der Wahl bestimmt, er muß stets das größere Gut wählen, zwischen zwei ganz gleichen Gütern könnte der Wille gar keine Wahl treffen. Die Freiheit besteht nun darin, daß der Wille seinen Blick von dem größeren Gut weg und dem geringeren zuwenden kann, dann hört der Vergleich auf, und der Wille ist imstande das geringere Gut zu wählen. Der Wille kann aber auch das Urteil des Verstandes aufschieben, dann kann später bei erneuter Untersuchung das

Urteil des Verstandes sich ändern, so kann namentlich bei zwei scheinbar ganz gleichen Gütern später eine Ungleichheit sich finden. (Die Geschichte von Buridans Esel findet sich nicht in seinen Schriften.)

Im 15. Jahrhundert treten in Nikolaus Cusanus manche Elemente späterer Philosophieen hervor. Er war aus der Gegend von Trier, ein Bauernsohn, spielte eine große Rolle auf dem Baseler Konzil und starb als Kardinal der römischen Kirche. Seine Hauptschrift ist „De docta ignorantia“. Er dringt auf Mathematik und Physik. Die Mathematik ist die genaueste Wissenschaft, wir müßten alles messen und rechnen können; daher ist unsere Unwissenheit überwiegend. Ein anderer Hauptgedanke ist die Einheit der Gegensätze, die coincidentia oder concordantia oppositorum: die Welt ist Eines und zugleich Vieles; jedes Einzelne hat eine Beziehung zu allem und ist etwas Besonderes für sich. Diese Koincidenz erreichen wir nie vollkommen. Die vollendete Koincidenz der Gegensätze ist Gott: Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Notwendigkeit sind in ihm eins; im Geschöpf fällt Möglichkeit und Wirklichkeit aus einander, das Geschöpf kann immer noch etwas werden.

Am Ende des 15. Jahrhunderts zeigten sich philosophisch die Wirkungen des Humanismus. Durch die Mediceer wurde die platonische Akademie in Florenz gestiftet, deren Hauptvertreter Marsilius Ficinus ist, der Übersetzer des Plato und Plotin aus dem Griechischen, welche beide man noch als wesentlich übereinstimmend faßte. Neben dem Platonismus erhielt sich namentlich in Italien noch lange der Aristotelismus. Großes Aufsehen machte aus dieser Schule Pomponatius (gestorben 1524) zu Padua mit seinem Buch „De immortalitate animae“. Die Unsterblichkeit der Seele läßt sich nach ihm aus Aristoteles nicht beweisen, vielmehr widerlegen, aber als Christ glaube er fest an die Unsterblichkeit. Es regt sich auch sonst ein neuer Geist in dem Buche, er verwirft als Ziel des Menschen die spekulative Erkenntnis, Ziel ist im allgemeinen die praktisch-moralische Bethätigung.

Der Zug nach erneuter Naturforschung tritt im 16. Jahrhundert viel auf als Suchen nach der Magie. So bei Cornelius

Agrippa von Nettesheim (geboren zu Köln, gestorben 1535) in seinen Schriften „De occulta philosophia“ und „De incertitudine et vanitate scientiarum“. Die Aufgabe der höheren Naturforschung ist, die Sympathieen und Antipathieen der Dinge zu erkennen und dadurch die verborgenen Kräfte, z. B. des Magneten, der Medikamente zu erforschen. Er nahm außer den vier Elementen ein fünftes an, den Weltgeist (spiritus mundi), von dem stammen die verborgenen Kräfte. Bedeutender treten solche Gedanken auf in dem Manne, dessen die Medizin und Chemie mit Auszeichnung gedenkt, in Theophrastus Paracelsus oder von Hohenheim, einem Schweizer; er war unruhig, unstät im Leben, Autodidakt, schrieb meist deutsch (gestorben 1541). Über ihn s. Sigwart, Kleine Schriften I. Man soll Erfahrung und Wissenschaft stets zusammen haben; dann weiß man, warum etwas so oder so werden muß und kann den Erfolg voraussagen. Die Grundbestandteile alles Körperlichen sind die drei principia chymica, Schwefel (Prinzip der Brennbarkeit), Quecksilber (Prinzip der Verflüssigbarkeit und Flüssigkeit), Salz (Prinzip der Feuerbeständigkeit), sulphur, mercurius, sal. Die Scheidekunst entdeckt in allen Dingen bloß diese drei; das sind die drei species primigeneae. Er erkennt aber auch noch die vier Elemente des Aristoteles an; deren Beziehung zu den drei obigen Prinzipien bei ihm ist nicht klar. Die wirkende Kraft in der Materie ist der Archeus, der beseelende Geist; er ist bewußtlos und instinktiv thätig; in allen Dingen ist ein solches geistiges Prinzip, nichts ist schlechthin tot.

Ein anderer Versuch zu einer neuen Naturerklärung wurde gemacht Ende des 16. Jahrhunderts von einem Italiener, Bernardinus Telesius, De natura rerum juxta propria principia. Er gründete in Neapel die academia consentina (so genannt, weil er aus Cosenza gebürtig war), für Erweiterung und Erneuerung der Naturwissenschaft. Nach ihm giebt es drei Prinzipien der Natur: Wärme, Kälte und die Materie. Die Wärme ist Ursache der Bewegung, die Kälte der Ruhe, die Materie ist die Masse, diese vermehrt und vermindert sich nicht. Aus dem Streit von Wärme und Kälte an der Materie haben die einzelnen Dinge ihren Ursprung.

Eine neue Metaphysik suchte Thomas Campanella, ein Italiener, aus Calabrien. Er war Dominikaner, wegen seiner staatlichen und gesellschaftlichen Bestrebungen, die auf eine philosophische Theokratie gingen, wurde er von den Spaniern verfolgt, starb 1639 in Paris. Hauptschrift „Metaphysik". Er geht aus vom Zweifel, um von da zur Gewißheit zu gelangen. Dreierlei ist gewiß: 1) unser Sein, Erkennen und Wollen; 2) die Beschränktheit von alle dem, wir sind etwas und nicht alles u. s. w.; 3) Dinge außer uns. Von diesen wissen wir aber nur durch Empfindung. Auf Empfindungen beruhen alle Wissenschaften; selbst Logik und Mathematik mit allen ihren Abstraktionen sind nur von den Einzeldingen genommen. In der Empfindung wird unser Geist den Dingen verähnlicht. Die Möglichkeit, daß die Dinge uns Empfindungen mitteilen, will er daraus ableiten, daß die Dinge selbst Empfindung haben. Alle Dinge haben Macht, Erkenntnis und Trieb (Selbsterhaltungstrieb). Gott ist das höchste Wesen, als endlich könnte ich seine Idee gar nicht erzeugt haben, sie muß von ihm stammen. Auch in ihm sind jene drei Primalitäten, Macht, Weisheit, Liebe. Die Seele muß zu Gott streben.

Das glänzendste und geschlossenste System der ganzen Übergangszeit und in ihm die Verschmelzung von Metaphysik und Physik ist von Giordano Bruno, geboren zu Nola, Dominikaner. Er war eine unruhige Natur, viel in der Welt herumgeworfen, in Frankreich, England, Deutschland; einige Zeit lehrte er in Wittenberg und Helmstädt. Als er sich wieder in sein geliebtes Italien wagte, bemächtigte sich seiner die Inquisition, er endete im Jahr 1600 in Rom auf dem Scheiterhaufen. Seine italienischen Schriften sind herausgegeben von Wagner und neuerdings von De Lagarde, seine lateinischen von Fiorentino. Hauptschriften: „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen", und „Von dem unendlichen Universum und den Welten". Es giebt zwei Hauptursachen nach Bruno, Materie und Form; die Materie ist das Seinkönnen, die Voraussetzung alles Werdens, somit diesem entnommen, unentstanden und ewig. Diese Materie wird wirklich durch die Formen, aber diese liegen in der Materie und werden aus dem Inneren derselben herausgeboren. Beispiel davon ist

die organische Natur. Alle Formen sind enthalten in einer Urform; diese ist zugleich wirkende Form, sie wirkt von innen heraus alle besonderen Formen. Diese wirkende Form ist zugleich Zweckursache; die Formen liegen in der Urform wie in einem allgemeinen Verstande, sie bringt sie daraus zur Wirklichkeit und will sie dazu bringen, wie der Künstler seine Ideen zur Ausführung bringt. Die Urform ist die Weltseele, sie ist natura naturans, die Welt natura naturata, aber Urform und Urmaterie fallen zusammen, sie sind eins; Wirkenkönnen ist nicht denkbar ohne Werdenkönnen und umgekehrt. Die Weltseele entfaltet sich daher selbst zum Universum; alle Dinge sind nur eine Substanz, erscheinend in einer Vielheit von Formen, eins ist alles und alles ist eins. Alle Einzeldinge sind bloß Erscheinungsweisen der einen Substanz. Diese Substanz bleibt immer dieselbe, Entstehen und Vergehen bezieht sich bloß auf die Erscheinungsweisen. Diese einzelnen Erscheinungsweisen denkt Bruno letztlich als Monaden, als punktförmige Einheiten (sphärisch und zugleich psychisch). Wegen der Einheit aller Dinge trägt jedes von diesen den Samen zu allem in sich, alles hat das Vermögen, alles zu werden und wird es auch im Wechsel der Zeiten. Alles lebt, denn alles bildet sich von innen aus und ist in beständiger Verwandlung, aber es findet ein Wechsel von Herrschen und Dienen statt. Leben, prägnant, heißt andere Dinge heranziehen zur Dienstbarkeit. Über der Welt steht noch die Gottheit, deren Wirkung sie ist; das unaussprechliche und unfaßbare Eine, das der Grund von allem ist, von dem die Weltseele nur Schatten und Spur ist; zu seiner Erkenntnis kann die Philosophie sich nicht erheben, deren Erkenntnisgebiet vielmehr nur die Welt mit ihren zur Einheit verknüpften Gegensätzen ist. In Gott sind die Gegensätze eins, die in den weltlichen Dingen auseinanderfallen, Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Notwendigkeit, Wirken und Werden. Gottes Macht und Güte muß sich bethätigen; er kann nicht ohne die Welt gedacht werden, und zwar ist die thatsächliche Welt die einzig mögliche. Gott kann nicht anders sein, als er ist, so kann er auch nicht anders wirken, als er wirkt. Das Universum als Ganzes ist unendlich wie Gott. Das Lebenselement des Universums ist der Äther, in ihm regen sich die

zahllosen Sonnen und Erden, bewegt von der ihm selbst einwohnenden Seele. Er ist begeisterter Anhänger und Verfechter des copernikanischen Weltsystems.

Die Seele ist eine Monade; im Tode zieht sie sich in ihren Mittelpunkt zusammen, wie die Geburt nichts ist als eine Ausdehnung der Substanz von ihrem Mittelpunkte aus. Keine Monade stirbt, nichts in der Welt geht verloren, alles ist in beständiger Umgestaltung begriffen; dies Schicksal teilt auch die Seele, sie kehrt in einer anderen Gestalt, in einem anderen Leib in das irdische Dasein zurück. Das Streben des Menschen im Leben muß sein, die göttliche Einheit, in welcher alles ruht, in seiner Erkenntnis zu erreichen. Auch der Wille muß sich zur Liebe des höchsten Gutes anspannen, zur heroischen Liebe, welches die höchste Tugend ist; in ihr vergehen Schmerz und Affekt, obwohl wir in der Bewegung der Arbeit verharren.

Brunos Grundgefühl ist: alles ist Leben, d. h. unaufhörliches Werden von innen heraus und in immer neuen Gestaltungen. Seine Herbeiziehung der organischen Natur als Beispiel dieses Gedankens ist allerdings trüglich; kein Keim, kein Same entwickelt sich rein aus sich, sie bedürfen der Reize von außen.

Unter all diesen philosophischen Versuchen erinnerte ein Franzose an die Schwäche der menschlichen Vernunft, nicht ohne Einfluß der alten Skeptiker: Michel de Montaigne, geboren in Périgord, wo er 1592 starb. Er war weder Gelehrter noch Philosoph von Profession, aber seine essais gehören zu den gelesensten und anregendsten Schriften. Er behandelt in ihnen lauter einzelne Punkte aus dem menschlichen Leben oder aus der Wissenschaft in dem Räsonnement eines feinen vielseitig historisch und philosophisch gebildeten Weltmannes. — Die Vernunft des Menschen ist ein schwaches und armseliges Ding. Wissen zu haben ist bloß Anmaßung und Stolz menschlicher Einbildung. Wie wollen wir beweisen, daß unsere Sinnesvorstellungen mit den Gegenständen übereinstimmen? Um diese Übereinstimmung zu konstatieren, müßten wir eine Kenntnis der Dinge unabhängig von der Sinnesvorstellung haben, die wir nicht haben, und hätten wir sie, etwa im Verstande, so würde sich wieder fragen lassen, woher das Wissen von der Richtigkeit der Verstandesvorstellung



komme. Im Praktischen ist es nicht anders; da giebt es keine Übereinstimmung unter den Menschen, in einem Lande ist Tugend, was im anderen Laster ist. Der Mensch rühmt sich seiner Freiheit, aber die Beweise, daß er sie hat, sind schwach. Wir glauben mit unserer Katze zu spielen, vielleicht spielt die Katze mit uns. Aus allen diesen Gründen müssen wir uns an die Offenbarung Gottes halten, die giebt allein Ruhe und Gewißheit. — In ähnlichem Geist schrieb ein jüngerer Freund von Montaigne, Pierre Charron, gestorben 1603, eine Ethik „De la sagesse“, ein noch viel gelesenes Buch.

Wie sehr das Denken in allen Schichten der Menschen aufgeregt war und nach neuen Auffassungen rang, zeigt sich nirgends deutlicher als in der Theosophie Jakob Böhmes. Er war seines Handwerks ein Schuster, aus der Nähe von Görlitz, lebte in Görlitz, lutherisch fromm. Schon auf seiner Wanderschaft hatte er plötzliche Erleuchtungen, ein Schauen der Geheimnisse Gottes und der Natur. Später kamen ihm diese Erleuchtungen wiederholt; auf Anraten von Freunden aus den gebildeten Ständen, durch die er auch einige Traditionen von Paracelsus erhielt, fing er an, seine Gedanken niederzuschreiben. Gestorben ist er 1624. Er ist abwechselnd verhöhnt und als philosophus teutonicus gepriesen worden; in der späteren Philosophie Schellings und bei Baader ist viel von ihm entlehnt, Hegel hielt ihn hoch. — Gott ist an sich reiner Geist ohne alles Wesen. Als solcher ist er ein ewiges Nichts, der ewige Ungrund. Dieser Ungrund ist zugleich ewiger Wille, Wille ist Ursein. Jeder Wille hat die Sucht etwas zu begehren, sich in sich selbst zu spiegeln. Ohne Gegensatz aber ist keine Selbstoffenbarung möglich; wenn alles nur eins wäre, so wäre das Eins sich selbst nicht offenbar. Licht verlangt Finsternis, Liebe kann nur durch Zorn offenbar werden und umgekehrt. In Gott ist so ein ewiges Kontrarium, Finsternis und Zorn, Licht und Liebe; jenes ist der Leib, die Natur, dieses das Herz, das Gemüt Gottes. Diese sind in Gott selbst in vollkommener Einheit und Temperatur. Grundgedanken inbezug auf die Welt sind: Gott ist selbst nicht böse, aber der Grund alles Wirklichen, des Guten und des Bösen, weil er in seinem Wesen Feuer und Licht, die bittere und die süße Qualität enthält. Die

Kreaturen sind aus Gott ausgeflossen; in ihnen sind die Gegensätze nicht mehr in Einheit und zwar durch Schuld der Kreatur. Dies alles kann man erkennen, weil im menschlichen Geist auch ein Funke aus dem Licht und der Kraft Gottes selbst verborgen ist.

Es ist eine neue Theodicee; der ewige Gegensatz in Gott wird zur Erklärung von Natur, Geschichte und Offenbarung benutzt. Dieser Grundgedanke wirkte in der Neuzeit fort.

In dieser Übergangsperiode bereitete sich die exakte Naturwissenschaft vor, um dann in der Folge ihre definitive Gestalt zu gewinnen. Kopernikus lehrte im 16. Jahrhundert, 1) daß die Erde sich um ihre Achse drehe, 2) daß sie sich wie die übrigen Planeten in einem Kreis um die ruhende Sonne bewege. Kopernikus trug dies zunächst als eine *wahrscheinliche* Hypothese vor, es war eine *einfachere* Erklärung als die ptolemäische, welche durch Zwischenglieder auf die aristotelisch-platonische zurückging. Am Ende des 16. Jahrhunderts gab dann Tycho de *Brahe genauere* Beobachtungen der Bahnen der Himmelskörper; auf Grund derselben entdeckte Kepler Anfang des 17. Jahrhunderts, daß die Bahnen der Planeten nicht Kreise, sondern Ellipsen seien, und fügte dazu seine zwei andern Gesetze der Planetenbewegung. Alles das beruhte auf Beobachtungen, welche mit Hilfe schärferer Instrumente angestellt und auf mathematische Formen zurückgedeutet wurden. Aus der Astronomie wurde die exakte, d. h. genaue und mit Mathematik verbundene Erfahrnng auf die irdischen Erscheinungen übertragen durch Galilei (gestorben 1641). Daß ein Stein im Herabfallen immer rascher und rascher fällt, hatte schon das Altertum bemerkt. Galilei fragte zuerst, *nach welchem Gesetz* sich die Geschwindigkeit des Steins während seines Falles ändert (1602). Ein gestoßener Körper geht bald in Ruhe über. Das Altertum hatte daraus gefolgert, ein Körper könne sich nur unter dem Einfluß einer ihn fortwährend treibenden Kraft bewegen. Galilei abstrahierte aus der genauen Beobachtung das Gesetz (1638), daß ein Körper, welcher durch einen Stoß in Bewegung gesetzt wird, sich ohne Ende gleichmäßig fortbewegt, wenn er nicht äußere Hindernisse zu überwinden hat. Er entdeckte, daß, wenn ein Körper in Fallbewegung ist und zugleich einen Stoß nach der

Seite erhält, durch das Zusammenwirken beider die krumme Linie entsteht, welche längst als Parabel in der Mathematik bekannt war. So war an einem bestimmten Beispiel, der Bahn eines geworfenen Körpers, klar, wie eine krummlinige Bewegung aus dem Zusammenwirken zweier geradlinigen Bewegungen entspringt. Es legte dies den Gedanken nahe, daß vielleicht auch die krummlinigen Bewegungen der Planeten um die Sonne auf ähnliche Weise erklärt werden könnten. Es war also das Axiom des Plato und Aristoteles umgestürzt, daß die kreisförmigen Bewegungen die einfachsten Bewegungen seien, ganz im Gegenteil, sie erwiesen sich als zusammengesetzt, aber erst Newton gelang es, diese Annahme für die Planeten zur Gewißheit zu erheben. Das Eigentümliche der modernen Naturwissenschaft war so die Exaktheit, d. h. die genaue und mit Mathematik verbundene Beobachtung; dazu kam das Experiment, d. h. die absichtliche, in ihren Bedingungen durch uns variierte Beobachtung. Dieser exakten Methode zeigte sich die Natur vielfach ganz anders, als man sie bis dahin angesehen hatte.

Die neuere Philosophie.

Die moderne Philosophie beginnt, sowie man die vielen neuen Anregungen gleichmäßig in sich aufgenommen hatte. Man merkte, es fehle zur Verarbeitung derselben an Methode. Die neuere Philosophie hat sich die Methode zu einer Hauptaufgabe gemacht, also die Frage, auf welchem Weg, durch welche Mittel kann man zur philosophischen Erkenntnis gelangen. Die neuere Philosophie ist keineswegs immer systematisch, d. h. Vollständigkeit über alle philosophischen Probleme (Gott, Welt, Mensch) anstrebend, aber sie ist stets methodisch, d. h. sie stellt Mittel und Wege der Forschung heraus. Die Anregungen, unter denen sie arbeitet, sind: Eigentümlichkeit des germanischen Geistes, der christliche Grundgedanke und seine Ausgestaltung in Patristik, Scholastik und Reformation, Einfluß des Griechen- und Römertums, der

mit der stets noch gesteigerten Kenntnis aller Elemente desselben sogar noch zunahm, die stets sich erweiternde Menschenkenntnis, nicht nur die wilden Völker, sondern auch Indien und China wurden zum erstenmal näher bekannt, endlich die stets sich erweiternde und vertiefende Naturwissenschaft und im Zusammenhang mit ihr die neuen Entdeckungen in der Mathematik.

Die größeren Hauptwerke über neuere Philosophie sind: Erdmann Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie; für deutsche Philosophie: Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. Kleinere Gesamtdarstellungen sind Überweg-Heinze, Erdmann, Windelband, Falckenberg.

Wesentlich Untersuchungen über Methode zugewendet ist die Philosophie von Francis Bacon von Verulam. Aus einer hohen Familie, aber ein jüngerer Sohn, machte er eine politische Laufbahn, zeigte sich aber als kein zuverlässiger Charakter dabei, weder unter Elisabeth noch unter Jakob I. Unter Jakob war er Großsiegelbewahrer und Lordkanzler, wurde als solcher wegen seiner Verwaltung angeklagt und der Bestechlichkeit überwiesen. Er starb 1626. Baco war kein Mann der Wissenschaft von Profession, aber voll Interesse für Wissenschaft; mit seinen Gedanken glaubte er ihr zu einem neuen Zustand zu verhelfen. Seine Hauptschriften sind: die „Sermones fideles“, genauer „Sermones fideles ethici, oeconomici, politici“, zuerst 1597 englisch erschienen als „Essays moral, economical and political“, mehr Reflexionen über solche Fragen als eigentliche Moralphilosophie. Epochemachend sind „De dignitate et augmentis scientiarum“, zuerst englisch 1605, und das „Novum organon scientiarum“ 1620. — Baco geht aus auf eine Erneuerung der Wissenschaften. Zu diesem Zweck hat er einen vollständigen Stammbaum der Wissenschaften zu geben versucht. Er hat dabei an die Vermögen des Geistes angeknüpft, Gedächtnis, Phantasie und Vernunft. Die allgemeine Wissenschaft, welche auf dem Gedächtnis beruht, ist die Geschichte; sie ist Darstellung entweder der Werke Gottes (Offenbarung) oder der Menschen oder der Natur. Die allgemeine Wissenschaft der Phantasie ist die Poesie; sie ist eine willkürliche Geschichte, historia ad placitum conficta, entweder er-

zählend oder dramatisch oder parabolisch, d. h. abstrakte Begriffe in Bilder hüllend. Die allgemeine Wissenschaft, welche auf Vernunft beruht, ist die Philosophie. Sie ist wieder Philosophie von Gott, vom Menschen, von der Natur. Die Naturphilosophie ist die wichtigste; sie zerfällt in operative (Technik, Experimente) und spekulative. Unterabteilungen der spekulativen Naturphilosophie sind: 1) Physik, d. i. Erkenntnis der wirkenden Ursachen und der Materie; 2) Metaphysik, d. i. Lehre von den Formen (Gesetzen) und den Finalursachen. Ein Anhang zur Naturphilosophie ist die Mathematik, sowohl die reine wie die angewandte. Das sind die Hauptpunkte der Einteilung, die sehr reich bei ihm ist und möglichste Vollständigkeit anstrebt. Früher sehr bewundert, wird dieser Stammbaum der Wissenschaften jetzt kaum der Erwähnung für wert gehalten. Indes hat er in der Geschichte der Wissenschaften kein geringes Verdienst, er wies auf den großen Reichtum an wissenschaftlichen Disziplinen hin, welche alle eine besondere Behandlung verlangten; so wurden Aufgaben gestellt und auf die Teilung der Arbeit hingeleitet.

Das novum organon nannte Baco so, um es dem aristotelischen als einem alten und unbrauchbaren entgegenzusetzen. Er geht darin vor allem auf eine neue Behandlung der Naturwissenschaften aus. Die wahre wissenschaftliche Stellung des Menschen zur Natur ist die interpretatio naturae, daß man die Natur sich selbst aussprechen läßt, und was sie sagt, auffaßt als ihr Dolmetscher. Von dem Verstehen der Natur hängt auch das Wirken auf sie ab, scientia et potentia humana in idem coincidunt. Man muß aber zum Verständnis der Natur wie zu ihrer Beherrschung neue Hilfsmittel suchen, die Natur übertrifft die Feinheit unserer Sinne und unseres Verstandes bei weitem, es sind daher besondere Ausrüstungen für beide erforderlich, um in sie einzudringen. Zunächst ist die gewöhnliche Logik hier mehr schädlich als nützlich. Der Schluß an sich hilft nichts. Er besteht aus Urteilen, die Urteile aus Begriffen. Die Begriffe sind so das Fundament der Schlüsse. Man erhält sie durch Abstraktion. Ist diese aber verworren und ohne gehörige Sorgfalt gemacht, so ist keine Festigkeit in dem Gebäude, das man auf ihnen errichtet. Hier liegt alle Hoffnung in einer erneuten Fest-

stellung der Begriffe. Die Begriffe von Substanz, Qualität, Thun, Leiden, Leicht, Schwer, Dicht, Dünn, Anziehung, Element, Materie, taugen alle in ihren bisherigen Bestimmungen wenig. Nur die Begriffe der untersten Arten, wie Hund, Mensch, und der unmittelbaren Sinnesempfindungen, wie Warm, Kalt, Weiß, Schwarz, täuschen nicht sehr, sind mit seltenen Ausnahmen zuverlässig. Aber nicht nur die Begriffe, auch die Axiome, die allgemeinen Grundsätze müssen neu festgestellt werden. Es giebt da zwei Wege, die Wahrheit zu suchen. Der eine fliegt von den einzelnen Dingen der Sinneswahrnehmung auf zu den allgemeinsten Prinzipien, und aus diesen als unwandelbar wahren beurteilt er die mittleren Axiome, die Sätze, welche dazu dienen, das Besondere und das Allgemeinste zu verbinden. Dieser Weg ist der übliche, aber falsch. Der andere lockt die Axiome heraus aus den Einzeldingen der Sinneswahrnehmung, indem er zusammenhängend und schrittweise aufsteigt, um zuletzt zu den allgemeinsten Sätzen zu kommen. Dieser Weg ist der richtige, aber noch nicht versuchte. Zum ersteren Weg hat der Geist eine Vorliebe, er springt gern zum Allgemeinsten, beruhigt sich in ihm und verschmäht bald die Erfahrung. Das ist die anticipatio naturae, die voreiligen Annahmen über die Natur, im Gegensatz zur interpretatio. Es giebt vier Hauptarten von Verfälschungen der Naturbegriffe: 1) idola tribus, d. h. die nächsten Sinnesanschauungen und Verstandesbegriffe von der Natur sind mehr ex analogia hominis als ex analogia universi, der Mensch denkt sich alles in der Natur sofort nach sich. 2) idola specus, die Einbildungen nicht des Menschen überhaupt, sondern des individuellen Menschen, Konstitution, Erziehung, Umgang, Lektüre, Autorität bilden sie (sind gleichsam die Höhle, in welche der Mensch geistig eingeschlossen ist). 3) idola fori, das sind Verkehr und Geselligkeit mit der Sprache, welche die Unbestimmtheit und Vagheit der Begriffe begünstigt. 4) idola theatri, das sind die Naturerklärungen der Philosophen; sie sind gleichzuachten den Märchen und Dichtungen der Bühne. Baco giebt Beispiele: der menschliche Geist setzt einer Eigentümlichkeit von ihm zu Liebe leicht größere Ordnung und Gleichheit in den Dingen voraus, als man findet, so etwa, daß die Bewegungen der Himmelskörper

alle in vollkommenen Kreisbahnen geschehen. Dem gegenüber ist die wahre Methode die Induktion, das Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen, aber nicht die inductio per enumerationem simplicem, die ein paar Beispiele aufzählt und darauf einen allgemeinen Satz gründet; man muß genau, vollständig und allseitig zu Werke gehen, z. B. die Methode der Ausschließung dabei benutzen, d. h. ausmitteln, was erkennbarerweise nicht die Ursache eines Dinges sein kann und so zur wahren Ursache allmählich vordringen (tabulae praesentiae, absentiae, gradus sive comparativae). Namentlich die künstliche Beobachtung, das Experiment, muß angewendet werden, doch soll man sich nicht auf Versuche in einer Sache beschränken, nicht bloß den Magneten für sich untersuchen, sondern die Untersuchung auf alle ähnlichen Erscheinungen ausdehnen; in dem einzelnen Ding offenbart sich nur ein Stück des allgemeinen Gesetzes. Man darf auch nicht gleich auf Praxis ausgehen. Erst müssen lichtbringende Versuche da sein, dann folgen die fruchtbringenden. Sein Weg ist: aus Werken und Versuchen Ursachen und Axiome, dann aus Ursachen und Axiomen praktische Folgerungen und neue Versuche. Zur erfolgreichen Bearbeitung ist erforderlich eine Sammlung der Naturkenntnisse und -gegenstände, die Wissenschaft wird so ein Abbild des Seins, das wahre Abbild der Welt. Es kommt alles darauf an, die Gesetze der Dinge zu finden und zu erklären, die sog. Formen; denn in der Natur existieren wahrhaft nur einzelne Körper, diese üben einzelne Wirkungen aus gemäß einem Gesetz. Diese formalen Ursachen sind das Beharrliche, dagegen die materiellen und bewirkenden das Veränderliche. Die Zweck- oder Endursachen gehören nicht in die Naturwissenschaft; sie sind unfruchtbar für die wahre Naturerkenntnis, ja hinderlich; sie stammen mehr aus der Natur des menschlichen Geistes als des Universums. Diese Hervorhebung der wirkenden Ursachen ist nicht atheistisch; der Einklang der wirkenden Ursachen führt die Naturphilosophie schließlich zu Gott, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, pleniores haustus ad religionem reducere. Die Philosophie kann so aus sich den Atheismus widerlegen und ein natürliches Sittengesetz begründen, alles Weitere muß der Offenbarung überlassen bleiben.

Baco hat außer seinen Untersuchungen über Methode auch Anwendung von ihr gemacht. Er hat nicht nur im Organon eine Musterinduktion über Wärme, sondern er hat auch eine „Silva silvarum“ oder „Historia naturalis“ hinterlassen, die nach seinem Tode erschienen ist, ein Sammelwerk seiner naturwissenschaftlichen Studien, Beobachtungen, Versuche und Erkenntnisse. Diese Arbeiten sind von J. von Liebig auf ihren wissenschaftlichen Wert untersucht worden. Diese Untersuchung hat gezeigt, daß Baco die Natur selbst sehr wenig nach seinen eigenen Vorschriften behandelt hat. So ist ihm bei der Wärme gerade die ganz allgemeine Eigenschaft entgangen, die Volumveränderung der Körper beim Wärmewechsel. Nach ihm ist Wasser im Brunnen und Luft im Keller objektiv wärmer im Winter als im Sommer. Ein Erzklumpen kann in der Tiefe einer Grube von zwei Männern gehoben werden, der auf der Oberfläche mindestens sechs bedarf. Das glaubt er alles und erklärt er alles; das letztere durch die Wut des Körpers darüber, daß er von seinem natürlichen Orte entfernt ist. Er hat auch ein Rezept angegeben, Gold zu machen, nach dem natürlich kein Mensch Gold machen kann u. s. w., u. s. w. Liebig hat auch geltend gemacht, daß Baco es tadle, eine Erscheinung allseitig zu untersuchen, aber was Baco da verwerfe, sei noch heute die wahre Methode der naturwissenschaftlichen Induktion. Diese Methode sei damals gerade von Gilbert de magnete praktisch dargestellt gewesen. Leonardo da Vinci, der Maler und Techniker, habe vor Baco fast mit denselben Worten die Induktion beschrieben und naturwissenschaftlich angewendet. Liebig folgert aus alle dem, daß Baco keineswegs der Begründer der modernen Naturwissenschaft sei, wie die Engländer wollten. Indes auch bei den Engländern ist die Praxis Bacos nie befolgt worden, und selbst seine Theorie hat man als der Ergänzung bedürftig erkannt; es fehlt dieser das mathematische Moment. Gleichwohl ist diese Theorie den Grundzügen nach glänzend, 1) als Aufdeckung der Gebrechen der damaligen Naturerklärung, 2) als Winke für eine bessere Methode, die im großen und ganzen richtig sind, eigentlich noch immer nicht ganz befolgt werden.

Wie Baco die Methode der Naturwissenschaft vor allem neu

zu begründen versuchte, so hat zum Teil noch bei seinen Lebzeiten ein anderer Engländer die religiösen und sittlichen Begriffe in neuer Weise festzustellen unternommen. Lord Herbert von Cherbury, von gelehrter Bildung, dann in Kriegs- und Staatsdienst, gab 1624 seine Schrift „De veritate“ etc. heraus, 1645 die „De religione gentilium“ etc. Die Wahrheit überhaupt ist ihm eine vielfältig bedingte Übereinstimmung zwischen Objekt und Erkenntnisvermögen. Die Seele hat von Natur Wahrheiten in sich, aber diese erschließen sich nur auf Veranlassung von Objekten. Was mit allgemeiner Übereinstimmung für wahr gehalten wird, muß von einem inneren Vermögen, einem natürlichen Instinkt abgeleitet werden. Es giebt solche allgemeine Erkenntnisse (communes notitiae); sie finden sich unter allen Menschen in Religion und Moral trotz ihrer Verschiedenheit. Es sind: Gott als höchstes geistiges Wesen, das verehrt werden muß wegen seiner Wohlthaten; Tugend oder Moral, sich gründend auf einen Instinkt zur Erhaltung des Individuums, der Art, der Gattung und des Universums; Tugend in Verbindung mit Frömmigkeit oder die echte Harmonie aller Vermögen ist das Vorzügliche der Gottesverehrung; Laster und Übelthaten müssen durch Reue gebüßt werden; es giebt Belohnung und Strafen nach diesem Leben. Diese allgemeinen und wesentlichen Sätze sind der Kanon zur Beurteilung der positiven Religionen; nur diejenige Religion ist wahr und gut, welche diese Sätze lauter enthält und in ihren Lehren und Zeremonieen mit denselben übereinstimmt.

Es liegt zutage, Herbert sucht (in dem damaligen Kampf der Konfessionen und Religionen) eine allgemeine Religion und Moral, nach ihm würden die Unterschiede zwischen Judentum, Christentum und Mohammedanismus z. B. unwesentliche sein. Locke wandte ein, daß es keine derartigen allgemeinen sittlichen und religiösen Sätze gäbe, wenn man seinen Blick auf die ganze Menschheit richte. Dagegen haben sich die späteren englischen Deisten und Freidenker um so öfter auf Herbert berufen.

Fast gleichzeitig mit Herberts Buch von der Wahrheit wurden die wissenschaftlichen Grundlagen des Völkerrechts gelegt und der Rechtsbegriff neu begründet in Hugo Grotius' berühmtem

und einflußreichem Werk „De jure belli ac pacis“, welches 1625 zuerst erschien, Vorgänger in der Zeit hatte, aber alle diese übertraf. Hugo de Groot war ein niederländischer Staatsmann, der aber früh durch die oranische Partei, welche kirchliche Streitigkeiten benutzte, gestürzt und zu ewigem Gefängnis verurteilt wurde; aus diesem entkommen, lebte er in Frankreich und dann in Schweden. Sein Werk sucht eine sichere Grundlage des Völkerrechts; um diese zu finden, untersucht er die Fundamente des menschlichen Rechtsbewußtseins überhaupt. Das Rechtsprinzip liegt nach ihm in der menschlichen Natur, wie sie thatsächlich ist. Zwar hat Gott diese mit allen ihren Anlagen gemacht, aber auch wenn kein Gott wäre, oder wenn Gott sich nicht um die menschlichen Dinge kümmerte, so würden wir als Menschen dennoch ein Naturrecht haben, so lange unsere menschliche Natur so wäre, wie sie ist. Das Naturrecht ist daher verbindlich auch für den Atheisten. Die Quelle des natürlichen Rechtes ist der Trieb zur Gemeinschaft, appetitus societatis. Seine Aufgabe ist Wahrung der Gemeinschaft gemäß dem menschlichen Verstande. Daraus ergeben sich als allgemeinste Forderungen: Enthaltung von fremdem Gut, Rückgebung von dem, was einem anderen gehört, Pflicht, das Versprechen zu erfüllen, Ersatz eines zugefügten Schadens, Verwirkung von Strafe. Der Mensch sucht die Gemeinschaft, um seiner menschlichen Natur zu genügen, die Rücksicht auf besonderen Nutzen und Schaden kommt erst in zweiter Linie. Darum wird das Recht als die Voraussetzung der menschlichen Gemeinschaft auch beobachtet, wenn dasselbe unserem besonderen Vorteil nicht günstig ist. Daraus, daß homini proprium sociale, leitet sich Privatrecht, Staatsrecht, Völkerrecht her. Der Staat ist die vollkommene Vereinigung freier Menschen um des Rechtsgenusses und gemeiner Wohlfahrt willen. Durch den Staat wird das positive Recht begründet, das jus voluntarium. Naturrecht und positives Recht verhalten sich so. Das Naturrecht ist das Recht der menschlichen Vernunft, sofern sie erkennt, was mit der menschlichen Natur übereinstimmt oder nicht übereinstimmt, zu den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen paßt oder nicht paßt; es ist unveränderlich, Gott selbst kann es nicht ändern, so wenig als er eine mathematische Wahrheit un-



wahr machen kann. Das positive Recht gründet sich auf das Naturrecht, es nimmt aber dabei Rücksicht auf das in jedem Zeitpunkt Zweckmäßige und Nützliche, es ist daher veränderlich nach den Zeiten wie das menschliche Streben selbst.

Ein ganzes System der Philosophie, der natürlichen und der menschlichen Dinge, mit bewußter Methode auf Erfahrung gegründet, stellte Mitte des 17. Jahrhunderts auf Thomas Hobbes. Er gehört zu den klarsten, schärfsten und präcisesten Selbstdenkern; daher fand er stets bei wenig Anhang doch viel Bewunderung. Thomas Hobbes ist 1588 zu Malmesbury geboren; er blieb fast sein ganzes Leben lang an eine gräfliche Familie angeschlossen, bei der er Hofmeister und Begleiter des Sohnes auf Reisen gewesen war. Seine Hauptschriften sind „De cive“ 1642, eine neue Begründung des Naturrechts, „De corpore“ 1655, „De homine“ 1658, beide zuerst englisch erschienen und Teile der „Elementa philosophiae“. Gestorben ist er 1679.

Die Geometrie ist das Vorbild der Philosophie. Die Geometrie selbst aber ist eine Art subtiler Mechanik, denn sie kommt zustande durch Bewegung, Bewegung aber ist nicht denkbar ohne bewegte Körper. Die geometrischen Grundbegriffe hat man aus der Sinneswahrnehmung abstrahiert oder danach erdichtet, erdacht. Hat man einmal diese Grundbegriffe (Punkt, Linie), so verfährt man kausal, genetisch. Man erzeugt, konstruiert die Figuren; aus der Konstruktion erkennt man dann alle Eigenschaften derselben. Die Beweisbarkeit der Geometrie besteht darin, daß wir die Figuren aus ihren Ursachen, den Linien, zusammensetzen, sie selbst schaffen. Diese Gedanken wendet Hobbes auf die Philosophie an. Die Philosophie will durch Schlüsse die Wirkungen aus ihren Ursachen herleiten und umgekehrt die möglichen Ursachen aus den erkannten Wirkungen. Zur Philosophie gehört daher nur, was genetisch gefaßt werden kann, wovon es Erzeugung oder Zusammensetzung und Teilung giebt, also Körper und ihre Bewegungen. Ausgeschlossen sind Theologie und Engellehre. Die Philosophie hat zwei Teile nach den zwei höchsten Gattungen der Körper: 1) die von der Natur zusammengesetzten Körper, 2) die vom menschlichen Willen durch Übereinkunft und Verträge gebildeten, die Staaten.

Die allerersten Prinzipien der Wissenschaften sind die Bilder der Sinne und der sinnlichen Erinnerung; die letzte Ursache derselben ist die Bewegung, alle Wahrnehmung der Sinne, alle Empfindungen und Vorstellungen können aus Bewegungen hergeleitet werden. Das menschliche Denken ist ein Zusammensetzen und Trennen der sinnlichen Bilder, vergleichbar dem Rechnen. Der Begriff Mensch ist = körperlich belebte vernünftige Substanz; da setzen wir Begriff zu Begriff, Wort zu Wort, wie wir aus 1, 2, 3 die Zahl 6 bilden. Das bejahende Urteil ist Addition, das verneinende Subtraktion: Mensch ist ein Tier, Mensch ist kein Engel. Die Worte sind für das Denken notwendig, sie sind Merkmale der Gedanken, ohne sie würden wir alles vergessen und keine Wissenschaft sein. Wissenschaft und Verstand hängen ganz an den Worten und der Sprache. Wort und Sprache zu haben macht unseren Unterschied von den Tieren aus. Die Worte sind nicht Zeichen der Dinge, sondern der Vorstellungen, auch Undinge, auch das „nichts“ wird mit einem Wort bezeichnet. Die universalen Namen, wie Mensch, Tier, sind bloß Benennungen mehrerer einzelner Dinge, im Geist entsprechen ihnen die Vorstellungen einzelner Tiere. Die Worte hängen ab von der Willkür der Menschen; da nun alle Wissenschaft nur im Gebrauch der Worte besteht, so hängt die Wahrheit selbst von der Willkür der Menschen ab, d. h. von der Willkür derer, welche zuerst z. B. die Worte Tier und Mensch bildeten und entschieden, diese Worte sollten miteinander verträglich sein, aber mit Stein unverträglich.

In der Natur ist alles Körper und Bewegung. Der leere Raum ist nichts Wirkliches, sondern bloß das Vorstellungsbild eines existierenden Dinges ohne weitere Eigenschaften; die leere Zeit ist das Bild der Succession eines Körpers im Raume. Auch die Empfindung ist nichts als Bewegung und Gegenbewegung im Körper. Die Bewegungen der Dinge auf unseren Leib pflanzen sich fort bis zum Herzen, dort entsteht eine Gegenbewegung, eine Reaktion. Diese Reaktion ist die Empfindung; daher verlegen wir auch die Objekte nach außen. Hieraus folgt, daß alle Körper empfinden; denn alle werden bewegt und reagieren auf diese Bewegung. Aber diese Empfindung ist nicht gleich der menschlichen Empfindung; denn 1) haben wir Empfindung der

Empfindung, d. h. Erinnerung, und 2) dauern bei uns die Bewegungen in den Sinnesorganen; so können wir vergleichen und unterscheiden. Außer Bewegung und Quantität sind alle Eigenschaften der Körper nicht dies, sondern Bilder, Vorstellungen, welche nicht den Objekten, sondern dem Empfindenden anhaften. Diese neue Ansicht, welche gleichzeitig Cartesius aufstellte (auch Galilei), ist das Fundament aller heutigen Wissenschaft. Die Beweise hat Hobbes zuerst vorgetragen in der Schrift „Human nature", welche 1640 verfaßt ist; sie sind nicht alle gut, die besten sind: Druck und Schlag erregen Gesichtserscheinungen, Druck und Schlag sind Bewegungen, also werden überhaupt die Empfindungen durch bloße Bewegungen erregt. Die Bewegung der Klapper ruft einen Ton hervor; hier ist offenbar nichts die reale Ursache des Tones als die Bewegung eines Körpers. Die Verschiedenheit von Geschmack und Getast inbezug auf das nämliche Objekt macht die Objektivität der Empfindungen unmöglich; derselbe Gegenstand kann nicht zugleich bitterlich und süß, warm und kalt sein. Die Hitze des Feuers objektiv ist die Stärke und Lebhaftigkeit desselben, subjektiv unsere Empfindung von Hitze. Hieraus folgert er: die Accidentien der Körper außer Bewegung sind nicht real, sie sind nur Schein und Erscheinung (seeming and apparitions); das, was wirklich außer uns ist, sind diejenigen Bewegungen, durch welche dieses Scheinen verursacht wird. Dies ist die große Täuschung der Sinne, welche durch die Sinne muß korrigiert werden; denn wie der Sinn mir beim Sehen auf den Gegenstand sagt, die Farbe sei im Objekt, so sagt er mir beim Sehen in den Spiegel, Farbe könne gesehen werden, auch ohne daß sie im Objekt sei.

Lust- und Unlustempfindungen sind gleichfalls Bewegungen. Alle Bewegung, welche die Lebens- oder Herzbewegung leichter macht, fördert, ist Lust, welche sie schwerer macht, hindert, ist Unlust. Die Lust wird von Natur gesucht, der Schmerz geflohen. Im Menschen ist nicht bloß die momentane Empfindung, sondern auch die Überlegung, ob eine Sache uns schade oder nütze. Dies ist die Deliberation, das Ende derselben ist der Wille. Er ist frei, insofern wir etwas thun können, wenn wir wollen, und es unterlassen können, wenn wir wollen, und kein äußeres Hinder-

nis da ist. Daß wir aber etwas und gerade das wollen, ist schlechthin verursacht. Die Ursache ist hier die Betrachtung der guten und üblen Folgen einer künftigen Handlung. Das stärkste Motiv bestimmt den Willen notwendig. Freiheit von Notwendigkeit ist ganz undenkbar; denn wenn jemand wirkt, so ist dies ein Beweis, daß die ausreichenden Ursachen des Wirkens da waren, wo ausreichende Ursachen sind, da tritt aber die Handlung mit Notwendigkeit ein. Ein höchstes Gut oder Glückseligkeit giebt es im gegenwärtigen Leben nicht; es giebt nur ein beständiges Fortschreiten zu immer weiteren Zielen, eine ewige Bewegung. Der natürliche Trieb eines jeden ist, das, was ihm gut ist, zu erstreben, und was ihm übel ist, zu fliehen, am meisten aber das größte aller natürlichen Übel, den Tod. Dies geschieht mit derselben Notwendigkeit, mit welcher der Stein abwärts fällt. Der Zustand, wo jeder hiernach verfährt, bloß nach seinem Gut, ist der Naturzustand. Er ist ein bellum omnium contra omnes, da jeder jeden Augenblick mit anderen in Konflikt kommen kann; aber eben darum ist hier auch keine Sicherheit des Einzelnen, keine ruhige Erhaltung und Genuß des Lebens. Eben darum ist man aus dem Naturzustand herausgetreten und hat den Staat gebildet, der auf Vertrag beruht, und der durch menschliche Kunst gebildete große Körper ist. Erst mit Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft giebt es eine Ethik und Politik, d. h. eine Lehre von Gerecht und Ungerecht, Billig und Unbillig; sie sind geometrisch, d. h. a priori beweisbar, denn die Ursachen des Gerechten, nämlich Gesetz und Verträge, haben wir selbst gemacht. Außer der bürgerlichen Gesellschaft fehlt ein sicheres Maß, nach welchem Tugend und Laster abgeschätzt werden können. Das Wichtigste im Staat ist die souveräne Macht, welche bestimmt, was recht und unrecht sein soll, damit der Widerstreit der Interessen vermieden werde. Der Formen der souveränen Macht kann es mehrere geben, Republik, Aristokratie, Monarchie. Welche gilt, hängt vom jedesmaligen Urvertrag ab, aber die Monarchie ist die beste; denn sie ist am fernsten vom Naturzustand, der Selbsterhaltungstrieb der Einzelnen ist in ihr am eingeschränktesten. Die Regierungsgewalt ist absolut, ungeteilt und unumschränkt; sonst bricht der Naturzustand wieder durch, auf den man ein-

für allemal verzichtet hat. Revolution wäre eine Rückkehr zu ihm, ein Recht auf Revolution ist daher ein Unding. Zur Unumschränktheit der Regierung im Interesse des öffentlichen Friedens gehört auch die Gewalt über die Kirche. Die Obrigkeit bestimmt, welche Religion im Staate die wahre sein soll. Zwar die innere Religion ist frei und kann nicht verboten werden, aber die äußere Gottesverehrung ist Sache der Staatsordnung.

Die Lehre von Gott hatte Hobbes ausgeschlossen von der Philosophie, weil Gott als unerzeugt gedacht werde. Er hat sie nicht geleugnet, sondern nur der Offenbarung zugewiesen. Gleichwohl hat er ihre Anknüpfungspunkte im natürlichen Bewußtsein wiederholt hervorgehoben. Die feine Zweckmäßigkeit des menschlichen Leibes kann nach ihm nur als von einem Geist geordnet gedacht werden; auch von Ursache zu Ursache wird man getrieben zum Gedanken einer ewigen Ursache. Aber eine natürliche Vorstellung, ein Bild von Gott haben wir so wenig, wie der Blindgeborene eine vom Feuer. Alles, was wir vorstellen, ist endlich, von Gott als unendlich haben wir keine Idee. Teleologie und Kausalität können so anregen zum Gedanken Gottes, ihn aber nicht streng beweisen. Zuweilen hat er doch sehr positiv von Gott geredet; da faßt er ganz seinem System gemäß ihn als eine Bewegungsursache auf, welche alle körperlichen und somit auch geistigen Bewegungen in der Welt wirkt. Die ganze Kette der Ursachen ist ihm da der ewige Ratschluß Gottes. Er nennt Gott in diesem Ratschluß gerecht; denn unwiderstehliche Macht rechtfertigt alle Handlungen, streng und eigentlich.

Hobbes hat stets mehr Eindruck gemacht durch seine Ethik und Politik als durch seine theoretische Philosophie. Aber auch in dieser ist viel Bedeutendes, so seine Unterscheidung der realen und der Erscheinungs-qualitäten. Allerdings ist in seiner kausalen Herleitung der Dinge aus Bewegung ein merklicher Sprung. Wie die Gegenbewegung eines Körpers auf eindringende Bewegung plötzlich nicht dies, sondern Empfindung sein soll, ist ganz unvorstellbar. Das ist die Schwäche der Herleitung des Geistigen, die er mit allem Materialismus teilt. Unter diesem zeichnet er sich aus dadurch, daß er einsah, daß Materialismus und Atheismus gar nicht identisch zu sein brauchen. Für Ausbildung eines

scharfen, präcisen Denkens ist sein Studium noch heute empfehlenswert.

Der größte Gegensatz zu dem sensualistischen Materialismus des Hobbes ist der Rationalismus und Dualismus von Descartes, den dieser gerade mit auf die Geometrie und die Unvergleichbarkeit von ausgedehnter Größe und Denken gegründet hat. René Descartes, Renatus Cartesius, ist geboren 1596 zu La Haye, aus einem edlen Geschlecht; im Jesuitenkolleg zu La Flèche erzogen, nahm er eine Zeit lang Kriegsdienste bei den Holländern, dann im liguistischen Heer und machte darauf Reisen. Durch große Einkünfte sorgenfrei gestellt, konnte er sein Leben ganz seiner Vorliebe für die Wissenschaften widmen. Seit 1629 lebte er in Holland, um in Zurückgezogenheit und Unabhängigkeit seine wissenschaftlichen Pläne zur Ausführung zu bringen. 1637 erschienen seine „Essays philosophiques“, umfassend den discours de la méthode, die Dioptrik, Meteore und Geometrie; 1641 die „Meditationes de prima philosophia“, zugleich mit Einwendungen (anderer) und seinen Erwiderungen, den objectiones und responsiones; 1644 die „Principia philosophiae“, enthaltend eine kurze Metaphysik und ausführliche Physik. 1649 zog ihn Christine an ihren Hof, dort starb er 1650; kurz vorher erschienen die „Passions de l'âme“. (Gesamtausgabe seiner Werke französisch von V. Cousin.) Descartes' Ruhm war schon bei seinen Lebzeiten sehr groß, nicht bloß in der Philosophie; als Geometer hat er die geometrische Analysis erfunden, als Physiker eine lang bewunderte und viel befolgte Welterklärung gegeben.

Descartes' Philosophie ist ihm selbst sehr schwer gefallen. Jahrelang hat er mit dem Zweifel gekämpft, nur in der Mathematik fand er gewisse und einleuchtende Gründe; daraus bildete er sich früh die Regel, nichts als wahr zuzulassen, als was er sicher und einleuchtend als wahr erkannt hätte. Zuletzt wurde ihm selbst die Geometrie zweifelhaft; er hatte gesehen, daß sich Leute manchmal in den leichtesten geometrischen Fragen irren, und dachte, daß ihm dasselbe begegnen könne wie jedem anderen. Da machte er den großen philosophischen Zweifel durch, durch den nach ihm jeder einmal in seinem Leben muß gegangen sein. Die Sinne täuschen uns zuweilen, man kann ihnen somit nicht

trauen. Daß ich jetzt hier stehe, scheint gewiß, aber dasselbe ist mir oft im Traume gerade so vorgekommen, wo es doch nicht wirklich war; es giebt aber kein sicheres Unterscheidungsmerkmal zwischen Wachen und Träumen. Aber vielleicht sind die Dinge gewiß, die mir im Wachen und Träumen gleich erscheinen, z. B. 2 + 3 = 5, ein Viereck. Aber da kommt der Zweifel, ob ich nicht so eingerichtet bin durch einen Gott, daß ich mich täusche, indem ich dies meine, und überhaupt meine, daß Erde, Himmel, Ausdehnung u. s. w. wirklich vorhanden wären. Nähme man Gott nicht als Ursache an, so müßte man eine unvollkommenere Ursache setzen, und dann wäre es noch wahrscheinlicher, daß ich mich täusche. Ich will somit an allem zweifeln, aber gewiß bin ich dann selbst, der ich dies denke; auch wenn Gott mich täuscht, so bin ich doch, indem ich denke; cogito, ergo sum, dieser Satz ist notwendig wahr. Ich bin somit ein denkendes Wesen, d. h. zweifelnd, einsehend, bejahend, verneinend, wollend, nichtwollend, auch einbildend und empfindend; das sind alles Arten des Denkens; mindestens meine ich ja zu hören, zu sehen. Denken selbst, Sein, Gewißheit brauchen nicht erklärt zu werden; sie sind jedem an sich bekannt, der diesen Satz denkt; sie werden in der einfachen Anschauung des Verstandes erkannt. Aus der Gewißheit: ich bin ein denkendes Wesen, lernt man zunächst das Prinzip aller Gewißheit. Jene Erkenntnis ist gewiß, weil sie eine klare und deutliche Wahrnehmung ist, clara et distincta perceptio. Daraus ergiebt sich die Regel: was klar und deutlich wahrgenommen wird, ist wahr, und zwar heißt klar hier so viel wie: dem aufmerkenden Verstande gegenwärtig und offenbar, deutlich so viel wie: klar und von anderem so geschieden, daß es nur Klares enthält. Solcher klaren und deutlichen Wahrnehmungen giebt es unzähliche. Sie sind gewiß durch das natürliche Licht, es sind die communes notiones, die Axiome und ewigen Wahrheiten. Es ist nach Cartesius nicht nötig, sie einzeln aufzuzählen, da sie nicht mit Gründen bewiesen werden müssen, sondern es genug ist, an sie zu erinnern, so oft Gelegenheit dazu ist; auf diese Erinnerung hin stimmt ihnen jedermann sofort zu. Er nennt sie ideae innatae, angeborene Ideen, d. h. solche, welche dem Vermögen nach immer in uns vorhanden sind, und die wir die Fähigkeit haben

jederzeit in uns hervorzurufen. Aber den Ausgang muß man nehmen von dem cogito oder der Idee unseres Geistes, dessen wir uns aufs innigste bewußt sind; denn unseres Denkens sind wir uns allein mit metaphysischer Gewißheit bewußt, alles anderen erst mit einer dieser konformen; das Denken wird erkannt, während alles andere noch zweifelhaft ist. Wir finden nämlich in unserem Denken die Ideen von vielen Dingen, von außer uns existierenden Sinnesdingen, von Zahlen und Figuren, von Sätzen wie: Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches, aber den Zweifel kann man da nicht sofort aufgeben, weil wir vielleicht zwar nicht im Denken als Denken, aber in dem weiteren Inhalt unseres Denkens von einem höheren Geiste getäuscht werden. Daher kann es keine weitere Gewißheit geben, ehe wir den Urheber unseres Daseins erkannt haben. Wir finden in unserem Verstand die Idee von einem allweisen, allmächtigen und vollkommenen Wesen, dessen Idee die Existenz notwendig einschließt. Descartes erneuert den ontologischen Beweis, er stützt ihn aber durch neue Betrachtungen. Es kann in uns keine Idee, kein Abbild einer Sache sein, ohne daß das Urbild irgendwo wäre, entweder außer uns oder in uns. Jede Idee bedarf somit ihrem Begriff nach einer Ursache, weshalb sie vorgestellt wird, und diese Ursache muß alle Vollkommenheiten, welche in der Idee vorgestellt werden, real, als wirkliche in sich enthalten. Wir haben nun die Idee, d. h. das Abbild der höchsten Vollkommenheit; ihr Urbild, ihre Ursache finden wir nicht in uns, wir sind endlich, sie muß also in einem von uns verschiedenen Ding, in Gott, vorhanden sein. Die Welt kann diese Ursache nicht sein; denn die Welt stellen wir nicht als unendlich vor, sondern nur als ungeendet in Raum und Zeit, so daß man immer noch etwas darüber hinaus vorstellen kann. Man muß unterscheiden zwischen indefinitum und infinitum, Gott wird als positiv unendlich, als Inbegriff unendlicher Vollkommenheiten gedacht. Diese Idee Gottes kann somit von keinem anderen entsprungen sein als von Gott selbst. Aus der Idee Gottes erkennen wir somit, daß Gott ist, und bis auf einen gewissen Grad auch, was er ist, nämlich die Quelle aller Güte und Wahrheit, der Schöpfer aller Dinge. Er kann nur Vollkommenheiten enthalten; also keine Ausdehnung, denn diese ist



Teilbarkeit, eine Art Leiden; keine sinnliche Empfindung, weil sie Abhängigkeit von Objekten enthält. Gott ist reiner Geist, reines Denken. Alles aus der Idee Gottes ableiten wäre die vollkommenste Philosophie, aber das können wir nicht, wir sind endlich, Gott unendlich, vieles in Gott geht somit über unser Begreifen. Daraus folgt die Möglichkeit einer Offenbarung, der wir daher den Glauben nicht versagen dürfen. Ferner folgt daraus grundsätzlicher Ausschluß aller Untersuchungen über das Unendliche; denn wäre es von uns bestimmbar und begreifbar, so wäre es nicht unendlich. Eins aber können wir noch feststellen: Gott ist höchst wahrhaft und der Geber des Lichtes, er kann uns nicht betrügen, nicht der eigentliche Urheber unserer Irrtümer sein. Gott hat die ewigen Wahrheiten gemacht, sie sind lediglich durch seinen Willen; sofern wir also etwas klar und deutlich erkennen, können wir uns getrösten, darin nicht zu irren; denn der Urheber des Lichtes der Natur hat selbst es in uns gepflanzt.

Nunmehr hört der frühere Zweifel auf. Die mathematischen Wahrheiten sind nicht mehr verdächtig, sie sind ja am deutlichsten von allen. Bei ihnen brauchen wir auch nicht auf die Sinne zu sehen; sinnlich existiert eine gerade Linie nie im strengen Sinne, da zeigt sie stets Unebenheiten, im Sinne des Geistes sind sie aber Objekte der Wissenschaft. Ebenso brauchen wir bloß bei allen Wahrnehmungen auf Klarheit und Deutlichkeit zu sehen, so wissen wir Wahrheit vom möglichen Irrtum leicht zu scheiden. Nach diesem Kriterium scheiden wir vor allem Geist und Körper: der Geist ist das denkende Ding, alle geistigen Zustände, Empfinden, Fühlen, Begehren, Wollen, lassen sich auf das Denken = Vorstellen zurückführen. Denken ist das Attribut des Geistes, seine bleibende Bestimmtheit. Unser Geist ist Substanz; ein Nichts kann kein reales Attribut haben; wo ein reales Attribut, da ist auch eine Substanz, der es einwohnt. Dem Geist gegenüber steht der Körper; seine klare und deutliche Wahrnehmung ist Ausdehnung in Länge, Breite und Dicke; Gestalt, Lage, Bewegung sind Modi des Attributs der Ausdehnung. Aus der Ausdehnung als Attribut schließen wir auf die ausgedehnte Substanz, res extensa, den Körper. Seele und Körper sind so völlig

verschiedene Substanzen, das Attribut und die Modi des einen sind völlig unähnlich denen des anderen. Doch sind beide nur im weiteren Sinne Substanzen. Substanz im strengen Sinne ist, was so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf; so ist nur Gott Substanz, alle anderen Dinge existieren nur durch Gott und unter fortwährender Mitwirkung desselben. Endliche Substanzen sind diejenigen Dinge, welche nur allein Gottes Mitwirkung zu ihrem Dasein voraussetzen.

Die Außendinge und ihre nähere Beschaffenheit: Es steht nicht in unserer Macht, was wir empfinden wollen; also kommt, was wir empfinden, von etwas, das von unserem Geist verschieden ist. Wir nehmen nun deutlich wahr eine ausgedehnte Materie, deren Teile verschiedene Gestalt haben und verschiedentlich bewegt werden; somit wäre Gott ein Betrüger, wenn die Materie nicht so wäre und so außer uns existierte, wie wir sie deutlich wahrnehmen. Sie existiert also wirklich und mit den Eigenschaften, die wir klar und deutlich an ihr wahrnehmen. Eines von diesen Körpern sind wir uns bewußt als innigst zu uns gehörig, weil Empfindungen, wie Schmerz u. ä., in uns entstehen, die wir nicht von der Seele allein ableiten können. Die Empfindungen der Sinne beziehen sich aber auch nur auf diese Verbindung von Seele und Leib, sie zeigen bloß das, was dieser Verbindung nützlich oder schädlich ist, nicht, wie die Körper an sich sind. Farbe, Schmerz z. B. sind klar und deutlich als Empfindungen in uns, aber als Eigenschaften der äußeren Körper gedacht, sind sie nicht klar und deutlich. Dazu kommt, daß Farbe u. s. w. ganz wohl erklärt werden kann durch Bewegung der Körper und Einwirkung auf unsere Sinnesorgane; daher sind sie als Farbe u. s. w. bloß in der empfindenden Seele, haben als solche keine äußere Realität. Das Wesen aller Körper besteht somit in nichts als in der Ausdehnung in Länge, Breite und Dicke. Härte, Schwere, Farben könnten alle fehlen, und der Körper bliebe doch Körper, d. h. ausgedehnt in drei Dimensionen. Raum und Körper sind also realiter dasselbe, bloß für unsere Betrachtung verschieden; bei Körper denken wir an den Raum im einzelnen, bei Raum an Ausdehnung im allgemeinen. Es giebt demnach keinen leeren Raum; denn wo Raum, da ist Aus-

dehnung, wo Ausdehnung, d. h. das Attribut, da ist auch die Substanz dazu, der Körper. Es giebt keine Grenze der Ausdehnung, denn man kann sie immer fortsetzen, sie ist ein indefinitum. Es giebt auch nur eine Materie für Himmel und Erde, denn es giebt nur eine Ausdehnung. Es giebt also auch nur eine Welt. Die Eigenschaften der Materie = Ausdehnung sind Teilbarkeit und Bewegbarkeit. Die Teilbarkeit der Ausdehnung geht ins Unendliche, also giebt es keine Atome, keine letzten unteilbaren Teilchen. Thatsächlich zwar besteht die Materie der Welt aus kleinsten Körperchen von verschiedener Gestalt und Größe, aber ihre Teilung durch Gott bleibt immer noch denkbar. Die Bewegung der Ausdehnung ist eine, Ortsveränderung; eine andere ist nicht klar und deutlich wahrnehmbar, also auch nicht anzunehmen. Weil alles voll ist, so ist Bewegung nur denkbar als Kreisbewegung, ein Körper treibt den anderen aus seiner Stelle, und die Stelle des ersteren wird sofort eingenommen von einem anderen. Es müssen aber mehrere Kreisbewegungen angenommen werden, die einander durchkreuzen, sonst würde keine wirkliche Veränderung eintreten, denn es würde alles in derselben Lage zu einander bleiben. Das ist die Wirbeltheorie, die Cartesius zur Erklärung der Himmelsbewegungen anwendete. Die allgemeine Ursache der Bewegung ist Gott. Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt, daß sich stets dieselbe Quantität der Bewegung in der Welt erhält. Übertragen von Körper auf Körper wird die Bewegung durch Stoß, motus non fit nisi ex corpore moto et contiguo.

Aus diesen Sätzen erbaute Cartesius die Welt. Er kennt keine andere Materie als die auf alle Weise teilbare, gestaltbare und bewegliche, welche die Geometer Quantität nennen. Aus ihr können mit Hilfe der Vernunftwahrheiten alle Erscheinungen der Natur abgeleitet werden. Diese Ableitung oder Zusammensetzung ist kausal, aus den Ursachen sollen die Wirkungen entstehen. Bei den Einzelerklärungen geht Descartes zunächst von den genauen Datis der Erfahrung aus und fragt, wie sich diese aus seinen Prinzipien herleiten ließen. Diese genetische Methode ist auf alles in der Welt anwendbar; auch wie Pflanzen, Tiere und der Mensch entstanden sind, kann man nach ihr zeigen. Neben

dieser kausalen Herleitung darf die nach Zwecken in der Physik nicht gebraucht werden; die Zwecke sind in der Natur, aber es sind Gottes Gedanken, die können wir nicht wissen; wir sind endlich, Gott unendlich, wir müssen uns an das halten, was Gott von klaren und deutlichen Vorstellungen in uns gelegt hat, dies sind Körper und Bewegungen als Ursachen der Welt.

Die menschliche Seele nach ihrer näheren Beschaffenheit: Die menschliche Seele ist kein Körper; ihr Wesen besteht im Denken, das des Körpers in der Ausdehnung. Ausdehnung und Denken sind ganz verschieden; was in einem vorgestellt wird, wird nicht im anderen vorgestellt. Die Seele ist eine unausgedehnte denkende, also geistige, Substanz. Sie ist unzerstörbar, weil nicht in Teile auflösbar, also unsterblich. Die Tiere haben keine Seele; sie sind nicht beseelte Wesen, sondern lebendige Maschinen, Automaten. Was Seele an ihnen zu sein scheint, sind organische und unwillkürliche Bewegungen, wie sie sich auch im Menschen finden (Verdauung, Atmen, Husten u. s. w.); hätten die Tiere eine denkende Seele, so würden sie auch sprechen. Als immateriell ist die menschliche Seele in keinem Raum, aber es giebt eine Stelle ihrer nächsten Wirksamkeit, das ist die Zirbeldrüse, glandula pinialis. Diese ist anatomisch der Teil, in welchem die Nerven endigen; von hier aus wirkt die Seele daher auf die Lebensgeister, d. h. die leicht beweglichsten Körperteile, und diese wieder auf die Seele, hier ist ihr Sitz. Das Verhältnis von Körper und Geist ist das des influxus physicus, der Krafteinwirkung. Neue Bewegungen bringt die Seele nicht hervor, sie ändert bloß die Direktion der Körperbewegungen; sonst würde die Quantität der Weltbewegung veränderlich. — Der menschliche Wille ist frei, er kann mit Willkür vielem beistimmen oder nicht beistimmen. Die Freiheit des Willens ist wahr und wirklich, weil sie klar und deutlich wahrgenommen wird. Die Freiheit ist schon bei der Erkenntnis evident; wir haben da die Freiheit, allem unsere Zustimmung zu versagen, was nicht durchaus wahr und ausgemacht ist. Der Irrtum entsteht so durch den Willen. Dieser ist seiner Natur nach unendlich, geht auf alles Mögliche. Daher können wir auch dem zustimmen, was wir nicht klar und deutlich wahrnehmen. Dies ist

der Irrtum. Wenn du von einem Apfel, der zufällig vergiftet ist, urteilst, er sei dir zur Nahrung dienlich, so siehst du zwar ein, daß sein Geruch, seine Farbe und Derartiges lieblich ist, nicht aber darum, daß der Apfel dir zur Nahrung dienlich ist, sondern weil du so willst, urteilst du so. Bei der Freiheit thut sich indes ein Widerstreit auf. Aus Gottes unendlicher Macht folgt, daß nichts von uns geschehen kann, was Gott nicht vorher bestimmt hat, daß wir also nicht frei sind; aus der klaren und deutlichen Wahrnehmung unserer Freiheit folgt, daß wir frei sind. Diesen Widerstreit können wir nicht lösen; darum geben wir aber keinen von beiden Sätzen auf, denn wir sind endlich, dies ist der Grund, warum wir ihre Vereinbarkeit nicht einsehen können. — Mit Moral hat sich Cartesius wenig beschäftigt, aber hier und da bietet er Gedanken darüber. Das höchste Gut der Menschheit im ganzen ist die Summe aller Güter der Seele, des Leibes und des Glücks, die in allen möglichen Menschen sein können. Das Gut jedes einzelnen aber ist ein ganz anderes, nämlich der beharrliche Wille recht zu handeln und die daraus entstehende Seelenruhe; denn dies allein ist ganz in jedes Menschen Macht, außer den eigenen Gedanken ist nichts absolut in unserer Gewalt. Tugend ist der Vorsatz und die Kraft des Geistes das zu thun, was wir für gut halten; auf die eigene Prüfung, ob etwas gut sei, und die Überzeugung hiervon kommt alles an. Unsere ganze Lust besteht in einem Bewußtsein von irgendeiner Vollkommenheit. Dies steht namentlich in den Briefen; mehr findet sich in der Abhandlung von den „Passions de l'âme“. Leidendliche Zustände (passions) der Seele sind die, welche ihr aus der Verbindung mit dem Körper entstehen. Jede Erregung der Nerven ist nämlich von Anfang an im Gehirn verknüpft mit einem bestimmten Gedanken, aber diese Verknüpfung kann geändert werden durch Gewohnheit oder auch durch einen einmaligen starken Entschluß. Auf diese Weise können wir eine absolute Herrschaft über alle unsere Leidenschaften erwerben. Diese Leidenschaften sind ihrer Natur nach alle gut; nur ihre schlechte Anwendung oder ihr Übermaß ist zu meiden. Die Seele kann zwar ihre eigenen Freuden für sich haben, diejenigen aber, welche ihr gemeinschaftlich mit dem Körper sind, hängen ganz von den Affekten ab, so

daß der, den sie erregen können, auch die Süßigkeiten des Lebens mehr zu schmecken imstande ist, freilich auch alles Herbe und Bittere erfahren kann, wenn er sie nicht mit Weisheit regelt. Ohne die Empfindung der Affekte wäre für unsere Seele kein Grund, nur einen Augenblick mit ihrem Körper vereint bleiben zu wollen. —

Gründe der raschen Anerkennung dieser Philosophie waren wohl: Der Ausgang vom Ich denke war seit Augustin nie ganz verloren gegangen. Die angeborenen Ideen Descartes' schienen einen platonischen Satz in richtigerer Fassung zu erneuern. Die Evidenz, auf die seit langem die Wahrheit gegründet worden war, schien durch Klarheit und Deutlichkeit nur bestimmter gefaßt. Dazu kam das Moderne einer geometrischen Naturphilosophie, welche alle dunklen Worte des Aristoteles abthat. Das sinnliche Leben war in seinem Werte hochgeschätzt trotz alles Rationalismus im Denken; Religion in Hauptzügen, wie es schien, bewiesen, dabei die Möglichkeit einer Offenbarung gelassen. Alt und neu gestimmte Gemüter konnten sich in dieser Philosophie zusammenfinden.

Aber Descartes' System fand bei seinem Erscheinen auch Widerspruch. Unter den objectiones zu den meditationes finden sich solche von Hobbes, kurz und grob, und ebenso Descartes in seinen responsiones; die bedeutendsten und eingehendsten Gegenbemerkungen sind von Pierre Gassendi, Petrus Gassendus. Er war Professor am collège royal zu Paris, in Philosophie, Physik, Mathematik gleich ausgezeichnet; er starb 1655 (Petri Gassendi Opera, Lugd. 1658 und Florenz 1727. Bernier, Abrégé de la philosophie de Gass. 8 voll., Lyon 1678 und 1684). Er hat Epikur wieder zu Ehren bringen wollen, d. h. dessen Physik, indem er die Atomenlehre wieder aufnahm. Nach ihm ist es ein Vorurteil, daß Atomistik und Weltentstehung durch Zufall eins und dasselbe sei; aus der Zweckmäßigkeit der Welt, die aus den Atomen an sich nicht erfolgen würde, ist auf Gott als Ursache zu schließen. Der Kriterien der Wahrheit giebt es zwei: 1) den Sinn, durch ihn nimmt man das Zeichen des Objektes wahr, 2) den Verstand, er erkennt das verborgene Objekt durch Schlüsse, indem er sich dabei auf Wahrnehmungen stützt. Die Atome sind

eine solche Annahme des Denkens, aber es steht ihr nichts im Wege, und sie steht mit allen Thatsachen in bestem Einklang; daher ist die Atomistik die richtige Theorie einer Naturerklärung. Unter seinen Einwendungen gegen Descartes sind hervorzuheben: Cartesius setze die materiellen Körper an wie die reinen mathematischen, aber die materiellen Körper seien nicht Gegenstand der reinen, sondern der gemischten Mathematik. Punkt, Linie, Fläche hätten als solche gar keine reale Existenz. — Cartesius beweise die Existenz Gottes aus der Idee des vollkommensten Wesens, Gott als das vollkommenste Wesen habe eben deshalb auch die Vollkommenheit, welche = Existenz. Nach Gassendi ist die Existenz gar keine Vollkommenheit, sondern dasjenige, ohne welches keine Vollkommenheit real ist. Zu den Vollkommenheiten eines Dreieckes gehört nicht, daß es existiert; so darf auch nicht unter den Vollkommenheiten Gottes seine Existenz aufgeführt werden, um diese aus jener zu beweisen. — Beide Einwürfe verhallten vor der Hand, der erste wurde durch Newton und Leibniz acceptiert, der zweite kehrt in Kant wieder. Nur ein Einwurf von Gassendi machte tiefen Eindruck auf die Mitwelt und die nächste Nachwelt. Das ist seine Frage: wie soll es gedacht werden bei Descartes, daß Leib und Seele aufeinander wirken? Der Leib ist ein Körper, ein Körper wirkt bloß in Berührung und mit örtlicher Bewegung; wie soll er aber die Seele berühren, örtlich bewegen, da sie kein Körper ist, keine Ausdehnung hat? Und ebenso von der Seele aus. Körperliches und Unkörperliches können nicht Wechselwirkung miteinander haben, nicht communicare; denn zwischen beiden ist keine proportio.

An diese Frage nach der Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper haben sich zunächst die Weiterbildungen und Umbildungen der cartesianischen Philosophie angeschlossen. Gerade bei Descartes sollte alles klar und deutlich sein, und hier in der Vorstellbarkeit der Wechselwirkung von Geist und Körper war eine völlige Dunkelheit. Aus Descartes selbst bot sich ein Ausweg: die Bewegung der Körper hatte er von Gott abgeleitet; es lag nahe, Gott auch als die unmittelbare Ursache zu denken, wenn Körper und Geist aufeinander wirken. Diese Ansicht hat besonders vertreten Arnold Geulinx aus Antwerpen,

Professor in Leyden, gestorben 1669; seine Hauptwerke sind „Metaphysik und Ethik". Körper und Bewegungen stehen in keiner Proportion zur Hervorbringung der Gedanken in mir. Einen Körper nenne ich den meinigen; das ist der, auf dessen Veranlassung die mannigfaltigen Empfindungsvorstellungen in mir entstehen, ohne dessen mannigfaltige Bewegungen ich nicht das Licht, die Farben, Töne u. s. w. wahrnehmen würde. Eigentlich aber werde ich nicht vom Körper affiziert, sondern von der Ursache, welche sich des Körpers als eines Werkzeuges bedient (Occasionalismus). Und auf das Belieben meiner Willkür werden gewisse Teile meines Körpers nicht von mir, sondern von der bewegenden Ursache bewegt. Diese eigentliche Ursache aller Wirksamkeit außer mir und in der Welt ist Gott; er macht, daß in der Seele Veränderungen vorgehen, welche sich auf den Zustand des Körpers beziehen und umgekehrt. Dieses Dazwischentreten Gottes denkt Geulinx aber durchaus gesetzlich, Gott hat es ein- für allemal so geordnet, daß er dazwischentritt. Er hat den Vergleich (der sich vorbildlich bei Descartes findet), daß Seele und Körper wie zwei Uhren seien, welche genau entsprechend gingen.

Die gleiche Lehre von der Assistenz Gottes vertrat Nicole Malebranche, aus Paris, Oratorianer, gestorben 1715. (Werke herausgegeben von J. Simon, Paris 1871; dazu der „Traité de morale" herausgegeben von H. Joly, Paris 1882.) Hauptschrift: „De la recherche de la vérité" Paris 1675, am vollständigsten 1712, die sich als Hauptaufgabe setzt, die Gründe der philosophischen Irrtümer und den rechten Weg zur Wahrheit festzustellen. Die körperlichen Dinge können nicht in den Geist hineingehen, aber auch nicht der Geist zu ihnen hinaus. Daher ist nur eine Annahme vorstellbar: wir sehen alle äußeren Dinge in Gott, nous voyons tout en Dieu. Gott hat nämlich die Ideen aller erschaffenen Dinge in sich, er ist durch seine Allgegenwart allen Geistern aufs innigste verbunden, der Ort der Geister. Er begründet die Behauptung noch näher: Wir haben den Trieb alle möglichen Dinge zu erkennen, wir können aber den Trieb nicht haben, etwas zu erkennen, wenn wir dasselbe nicht schon, obwohl nur dunkel und im allgemeinen, erkennen; also müssen alle möglichen Dinge unserer Seele irgendwie gegenwärtig sein. Dies ist

bei endlichen Wesen nicht anders möglich, als daß Gott uns gegenwärtig ist, der alles Mögliche in seiner Unendlichkeit umfaßt. Jede Entdeckung von verborgenen und allgemeinen Wahrheiten ist eine Erleuchtung Gottes. Ferner hat die Seele die Idee des Unendlichen vor der des Endlichen; alles Endliche wird gedacht durch Einschränkung, setzt somit die Idee des Unendlichen voraus. Gott allein erkennen wir durch ein unmittelbares und direktes Anschauen, alles andere entweder durch Ideen oder durch den inneren Sinn oder durch Vermutung. Die Körper mit ihren Eigenschaften erkennen wir durch die Ideen von ihnen; denn da sie nicht an und für sich intelligibel sind, so können wir sie nur in einem Wesen erkennen, welches sie auf eine intelligible Weise enthält; wir erkennen daher die Körperwelt mit ihren Eigenschaften in Gott durch die Ideen. Daher ist unsere Erkenntnis von ihnen die vollkommenste. Bei der Seele erkennen wir nur die Existenz deutlicher, beim Körper seine Natur, sein Wesen, dagegen die Natur der Seele erkennen wir nicht so vollkommen. Die Seelen anderer Menschen erkennen wir nur durch Vermutung.

Der Occasionalismus hat nie viel Anhänger gehabt, er schien das Wunder zu einem Stück der Naturordnung selbst zu machen. Das widerstrebte der Zeit, die natürliches Wissen suchte, aber abgesehen hiervon, hat Malebranche stets viel Aufmerksamkeit erregt und verdient sie fortwährend wegen seiner vielen feinen Bemerkungen.

Eine Fortbildung der cartesianischen Philosophie, die aber zu einer totalen Umbildung derselben ausschlug, ist Spinoza. Nach Spinoza hat Descartes den Begriff der Substanz nicht festgehalten. Nach Cartesius war der klare und deutliche Begriff von Substanz: was so existiert, daß es zu seiner Existenz keines andern Dinges bedarf. Danach war nur Gott Substanz, die endlichen Dinge nur in uneigentlichem Sinne Substanzen. Das letztere strich Spinoza als eine Inkonsequenz; die weltlichen Dinge sind keine Substanzen. Außerdem nahm Spinoza gleichfalls Anstoß an der Wechselwirkung von Geist und Körper, deren Begriff doch als grundverschieden gedacht werde, aber eben wenn Gott die einzige Substanz sei, schien diese Schwierigkeit zu

schwinden. Das sind die treibenden Motive in Spinozas Denken; nur Gott ist Substanz, es giebt keine Wirkung von Verschiedenem auf Verschiedenes. Von da aus kam er zu einer Philosophie, welche sich notwendig auch in vielen anderen Punkten von Cartesius unterscheiden mußte.

Was Spinozas äußere Lebensverhältnisse betrifft, so giebt es eine zuverlässige Sammlung biographischer Notizen über ihn, von Colerus, einem lutherischen Prediger, der bald nach Spinozas Tod Erkundigungen über ihn bei seinen Hauswirten einzog und sonstigen Personen, die ihn näher gekannt hatten. Colerus ist ein Gegner Spinozas, er verabscheut ihn als einen Atheisten, aber er ist ein ehrlicher Mann, er erzählt lauter Lobenswertes von ihm; seine Aufzeichnungen sind sehr lesenswert. — Spinoza ist ein Jude, abstammend von portugiesischen Juden, die sich zu Amsterdam niedergelassen hatten. Sein eigentlicher Name ist Baruch Despinoza, lateinisch nannte er sich Benedictus Spinoza. Geboren 1632, ist er in talmudischer Gelehrsamkeit erzogen. Er war mit Maimonides bekannt, auch Traditionen von der Kabbala mit ihren neuplatonischen Einflüssen mögen ihm als Juden selbst unbewußt zugeflossen sein. Die jüdische Bildung sagte ihm nicht zu, er lernte Lateinisch und suchte in die neuere Philosophie einzudringen. Seine Glaubensgenossen faßten deshalb Argwohn, er werde die Religion der Väter stören. Versprechungen wurden versucht, dem Dolch eines jüdischen Fanatikers entging Spinoza kaum. Da er seine Freiheit nicht unterwerfen wollte, wurde er unter den üblichen Flüchen aus der Synagoge gestoßen. Einer anderen Religion hat er sich nicht angeschlossen, aber zu guten christlichen Predigten ging er zuweilen. Er lebte zuletzt im Haag, beschäftigt mit dem Schleifen optischer Gläser. Von seinen Schriften stellen die R. Descartes Principiorum philosophiae P. I. u. II. nicht seine eigene Lehre dar, sondern die des Cartesius in mathematischer Form. Von ihm selbst erschien sein „Tractatus theologico-politicus 1670.“ Dieser enthält nicht sein System, er verrät es bloß, machte aber ungeheueres Aufsehen. Einen Ruf nach Heidelberg für Philosophie lehnte er ab, aber durch seine Freunde, seinen Briefwechsel, durch Besuche von Gelehrten und durchreisenden Staatsmännern steigerte sich die Er-

wartung auf sein System immer mehr. Dieses wurde erst vollständig bekannt nach seinem Tode 1677. Die Hauptschriften dafür sind die unvollendete „De intellectus emendatione“ und die „Ethica ordine geometrico demonstrata.“ Gesamtausgaben seiner Werke giebt es von Paulus und von Bruder; die vollständigste ist die neue von Vloten und Land. In den fünfziger Jahren wurde aufgefunden in holländischer Übersetzung eine bis dahin so gut wie unbekannte Schrift: „De deo et homine ejusque felicitate“, welche Spinozas Gedanken darstellt, ehe sie die Reife und Durchbildung der Ethik erlangt hatten.

Im „Tractatus theologico-politicus“ geht Spinoza darauf aus, Theologie und Philosophie so voneinander abzugrenzen, daß sie zwei völlig voneinander getrennte Gebiete darstellen, die nie mit einander in Streit und Kollision geraten können. Die Religion ist an sich nicht theoretisch, sondern praktisch, sie zielt nicht auf Wahrheitserkenntnis, sondern auf Gehorsam, die Bibel offenbart nicht Naturgesetze, sondern Sittengesetze. Mit der bloßen Wahrheitserkenntnis hat es die Philosophie zu thun. Sie beruht auf der Denkfreiheit, welche ein ursprüngliches Menschenrecht ist; denn die innere Zustimmung, in welcher das Wissen besteht, kann nicht geboten, nicht erzwungen werden. Die Denkfreiheit schadet der Gesellschaft nichts, sie streitet nicht mit dem Wohl eines freien Staates, sie begründet vielmehr dasselbe. Von dem Gesichtspunkt aus, daß, was in der Bibel nicht die Sitten und die praktische Seligkeit betrifft, nicht verbindlich für die theoretische Vernunft ist, kommt Spinoza zu einer historisch-kritischen Betrachtung des Alten Testamentes und zu Ergebnissen, welche manches aus der späteren historischen Kritik der heiligen Bücher anticipieren. Das Buch war mit seinem Grnndgedanken so ungewohnt, daß es selbst in dem seiner Denkfreiheit wegen damals berühmten Holland verboten wurde.

Spinozas metaphysische Ansichten haben ihren Unterbau in einer Erkenntnislehre, welche in „De intellectus emendatione“ und an Stellen der Ethik vorgetragen wird. Es giebt drei Arten von Erkenntnis: 1) die imaginatio, sinnliche Erkenntnis; diese ist wieder doppelt: a) aus experientia vaga, das sind die verstümmelten, verworrenen Wahrnehmungen der Sinne und die

daraus gebildeten Allgemeinbegriffe; dazu zählt fast alles, was zum Bedarf des Lebens gehört, z. B. daß Öl die Flamme nährt, Wasser sie löscht, daß der Hund ein bellendes Tier ist, der Mensch ein vernünftiges; b) aus signa, Zeichen, z. B. daraus, daß, wenn wir gewisse Worte hören oder lesen, wir uns der Dinge erinnern und von ihnen Ideen bilden, ähnlich denen, durch welche wir sinnlich vorstellen. Zur imaginatio gehört 1) das gewöhnliche Urteil der Menschen über Gut und Böse, Angenehm und Unangenehm; dies ist sehr verschieden unter den Menschen, denn die imaginatio hängt ab von der Disposition des Gehirns; 2) die Ideen, welche wir von äußeren Körpern zunächst haben; diese zeigen mehr die Verfassung unseres Körpers an, die Affektionen unseres Leibes, als die Natur der äußeren Körper selbst. Die imaginatio sind verworrene Ideen. Die zweite Erkenntnis ist der Intellekt. Da erkennen wir die innerste Essenz der Dinge, fassen adäquate Ideen von den Eigentümlichkeiten der Dinge; da lernen wir die festen und ewigen Dinge und die Gesetze, welche in diesen Dingen eingeschrieben sind, gemäß denen alles Einzelne wird und geordnet wird; da lernen wir die Gattungen und nächsten Ursachen aller Dinge und die Gesetze und Regeln, welche die Natur immer beobachtet, und durch welche sie beständig handelt. Wie kommt aber der Geist zu dieser Erkenntnis des Ewigen und Festen im Gegensatz der veränderlichen Dinge? Der Geist muß mehrere Dinge zugleich betrachten, innerlich; dann wird er bestimmt, ihre Übereinstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit einzusehen, dann betrachtet er die Dinge klar und deutlich, und es entsteht eine Erkenntnis des Intellekts. Jede solche klare und deutliche Erkenntnis schließt ihrer Natur nach Gewißheit ein; der Intellekt sieht die Dinge, wie in der Mathematik, er hat eine angeborene Kraft der Wahrheit, d. h. eine, welche nicht durch äußere Ursachen bewirkt wird. Im Intellekt sind die Dinge so, wie sie wirklich und wahrhaft sind; veritas norma sui et falsi. Dagegen die imaginatio giebt uns nichts als äußere Bezeichnungen, Relationen oder höchstens Umstände, was alles weit entfernt ist von der innersten Essenz der Dinge. Eine dritte Art der Erkenntnis ist die intuitive Erkenntnis oder die Erkenntnis durch die bloße Essenz, den reinen Begriff. Sie ist inhaltlich

dieselbe, wie der Intellekt, aber noch unmittelbarer und evidenter, z. B. wenn ich daraus, daß ich etwas kenne, weiß, was es heißt etwas kennen, oder der Satz $2 + 3 = 5$, oder wenn zwei Linien einer dritten parallel sind, sind sie unter sich parallel. Intellekt und Intuition gehen auf das Unendliche und Ewige, sie betrachten die Dinge sub specie aeternitatis, d. h. losgelöst von Ort, Zeit und Zahl. Dagegen die verworrene Erkenntnis, die imaginatio, hat es mit dem Einzelnen, Vielen und Beschränkten zu thun. Danach müßte Spinoza die mathematischen Begriffe, Dreieck, Kreis, die Zahlen zur imaginatio rechnen, denn es sind immer endliche und begrenzte Vorstellungen. Er hat das auch oft gethan, aber nichtsdestoweniger sie auch beständig als Musterbeispiele für Intellekt und Intuition gebraucht. — Die Ideen des Intellekts und der Intuition folgen aus der bloßen Notwendigkeit unserer Natur, sie hängen absolut von unserer Macht ab. Die wahre Methode hierbei ist, die Reflexion auf die vollkommenste Idee zu richten und nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens den Verstand zu leiten. Intellekt und Intuition gehen dabei von der adäquaten Idee Gottes fort zur adäquaten Erkenntnis der Essenz der Dinge. Die Vernunft wird dann ein Nachbild der Natur, die Idee Gottes wird ihr Quell aller übrigen Ideen, denn sie leitet alle ihre Ideen von derjenigen ab, welche Ursprung und Quell der ganzen Natur ist.

Durch diese Erkenntnislehre ist Spinoza zu den Definitionen und Axiomen gekommen, welche er am Anfang seiner Ethik aufgestellt hat als selbstverständliche Sätze, und aus denen er sein ganzes System, eine ganze zusammenhängende Reihe von Sätzen ableiten wollte, wie die Mathematik aus gewissen Erklärungen und allgemein zugestandenen Annahmen alles Weitere beweist. Die Hauptsätze sind: Substanz ist, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, d. h. dessen Sein kein anderes Sein, dessen Vorstellung keine andere Vorstellung voraussetzt. Attribut ist, was der Intellekt an der Substanz wahrnimmt als ihr Wesen konstituierend. Modi sind die Affektionen der Substanz, welche ein Attribut voraussetzen, so setzt Figur die Ausdehnung voraus, Wille das Denken. Alles, was ist, ist entweder in sich (Substanz) oder in einem anderen (Attribut oder Modus). Was nichts mit

einander gemein hat, kann auch nicht durch einander erklärt werden. M. a. W. besagen diese Grundsätze: es gilt nur der strenge cartesianische Begriff von Substanz, und es giebt keine Wechselwirkung zwischen Verschiedenem. Aus ihnen beweist Spinoza zunächst sein größtes Anliegen, daß es nämlich nur eine einzige Substanz geben könne. Er beweist dies indirekt; der Nerv seiner Argumentation ist: Gäbe es mehrere Substanzen, so müßten sie entweder verschiedene Attribute oder gleiche haben; beides ist undenkbar. Hätten sie verschiedene Attribute, so könnten sie nicht auf einander wirken, also auch nicht eine die Ursache der anderen sein; denn was nichts Gemeinsames hat, kann auch nicht durch einander erklärt werden. Hätten sie aber gleiche Attribute, dann wären sie nicht unterscheidbar, also einerlei und eins. Im Begriff der Substanz liegt überhaupt nichts von Zahl. Eine bestimmte Zahl, z. B. 20, wäre somit nicht aus sich einzusehen, sondern durch eine äußere Ursache zu erklären, d. h. die bestimmte Anzahl von Substanzen müßte hervorgebracht sein. Dies geht aber nicht an; denn zwei verschiedene Substanzen könnten nicht auf einander einwirken, zwei gleiche wären ununterscheidbar und eins, wie gezeigt. Also giebt es nur eine einzige Substanz. Der Begriff dieser Substanz schließt notwendig die Existenz ein; denn da die Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann, so muß sie Ursache ihrer selbst sein, causa sui. Die Substanz ist notwendig unendlich; denn als endlich setzte sie eine andere voraus, durch die sie begrenzt würde, es giebt aber, wie bewiesen, keine zwei Substanzen. Diese unendliche existierende Substanz ist Gott, und außer Gott kann keine Substanz sein noch gedacht werden; Gott ist allein in sich, alles andere ist in ihm. Gott als unendlich hat unendliche Attribute, aber wir kennen davon nur zwei, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken. Spinoza denkt sich die göttliche Ausdehnung wie den schrankenlosen und unteilbaren Raum, das göttliche Denken als das allem Einzeldenken zugrunde liegende allgemeine Denken. Ausdehnung und Denken sind aber Attribute derselben Substanz, es ist also das Nämliche, was in der Ausdehnung und im Denken ist, es sind zwei Ausdrücke für die nämliche Substanz, wie der Kreis im Denken und der Kreis in

der Ausdehnung derselbe Kreis ist, nur einmal unter dem, das andere Mal unter jenem Attribut gedacht. Da alle Dinge in Gott sind, so ist Gott die immanente Ursache aller Dinge, alle Dinge sind ja in den göttlichen Attributen eingeschlossen, enthalten, so daß die Wirkungen nicht außer, sondern in ihren Ursachen sind (wie die Winkel im Dreieck nicht außer, sondern im Dreieck sind, und doch Folgen der drei Linien, welche das Dreieck bilden). Gott ist aber auch die einzig freie Ursache; es giebt ja außer Gott nichts, was ihn zum Wirken bestimmen könnte; frei ist, was sich bloß seiner Natur nach bestimmt. In Gott sind Verstand, Wille und Macht identisch um seiner Einheit willen; was er einsieht, das will er und thut er und umgekehrt. Gott wirkt als das Vollkommenste auf das Vollkommenste, aber darum nicht nach Zweckbegriffen, was bloß von unserer menschlichen Beschränktheit auf Gott übertragen ist. Gott handelt, wie er ist; nun ist er um keines Zweckes willen, also handelt er auch um keines Zweckes willen. Der Zweckbegriff kehrt alle Natur um; nach der Natur ist die Ursache vor der Wirkung, beim Zweck ist die Wirkung vor der Ursache. Die unmittelbaren Hervorbringungen Gottes, die ewigen Dinge, sind die vollkommensten, nach dem Zweck wären dies die letzten Hervorbringungen, die endlichen Dinge. Wer um Zwecke willen handelt, begehrt etwas, bedarf etwas; das ist gegen die Vollkommenheit Gottes. Alle Teleologie ist Einbildung, gehört zur imaginatio. Gott hat alles hervorgebracht, weil die Gesetze der göttlichen Natur so viel umfassend waren.

Die unendlichen Attribute Gottes machen die natura naturans aus, den ewigen Urgrund der natura naturata oder der Welt. Die endlichen Dinge sind enthalten als modi in den Attributen, nur begreiflich aus ihnen. Die Welt ist daher eine unendliche Reihe von endlichen Dingen, von denen jedes immer wieder andere voraussetzt. Denken und Ausdehnung als zwei Seiten der e i n e n Substanz entsprechen sich, also entspricht auch immer jeder endlichen Ausdehnung ein endliches Denken, oder die Ordnung und Verknüpfung der Dinge und Ideen ist dieselbe. Jedem Ding entspricht als seine andere Seite eine Idee, jedem Körper eine Seele, alle Einzeldinge sind daher, obwohl in verschiedener Weise,

beseelt. Es findet kein influxus physicus zwischen Körper und Seele statt; Leib und Seele sind dasselbe, nur jedesmal unter verschiedenem Attribut gedacht; jede Affektion des Körpers ist auch unmittelbar ein Denken, jedes Denken unmittelbar eine körperliche Affektion; dies ist der Sinn der Vereinigung von Geist und Körper. In den endlichen Dingen giebt es keine Freiheit, nur Gott ist frei; die endlichen Dinge sind schlechthin abhängig von ihm und von der ganzen Kette der anderen endlichen Dinge. Auch die menschliche Seele ist nicht frei; zudem ist Wille nichts als Bejahen und Verneinen. Als Beispiel eines Wollens gilt Spinoza der Satz, daß die drei Winkel eines Dreiecks = 2 R. R.; er enthält nichts als eine Bejahung von etwas, was im Begriff des Dreiecks enthalten ist. Wille und Verstand sind also ein und dasselbe, denn Wollen und Denken sind dasselbe.

Bei der sittlichen Betrachtung des Menschen geht Spinoza zuerst von der körperlichen Seite des Menschen aus. Da ist der Mensch eine Maschine, eine Zusammensetzung aus vielen Teilen, in der alles mit Notwendigkeit vor sich geht und alles in ewiger Veränderung ist. Diesem körperlichen Zustand unmittelbar entsprechend ist der geistige: jede Affektion des Körpers ist auch im Denken. Die Einheit des Bewußtseins ist also nichts als eine Reihe von Gedanken. Die körperlichen Affektionen werden die sinnlichen Vorstellungen, die verworrenen Ideen, die inadäquaten Erkenntnisse, welche die imaginatio ausmachen. So ist der Mensch im Theoretischen; im Praktischen ist es ebenso. Da ist der Mensch eine Summe von Affekten und leidendlichen Zuständen. Affekt ist eine Affektion des Körpers, durch welche das Vermögen des Körpers vermehrt oder vermindert wird und zugleich die Idee dieser Affektion. In den Affekten steht der Mensch daher in der Gewalt der äußeren Ursachen. Aufgehoben oder beschränkt wird ein Affekt nur durch einen anderen entgegengesetzten und stärkeren Affekt, gerade wie Bewegung durch Bewegung. Grundaffekt ist die Selbsterhaltung; als seiend sind wir die Idee unseres Seins, also Bejahung unseres Seins. Der Selbsterhaltungstrieb ist göttlichen Rechtes, wie alles in der Natur; was ist, ist ein Ausdruck der göttlichen Macht zu sein und zu handeln. Daher existiert ein jeder mit dem höchsten Recht, und folglich thut er mit

dem höchsten Naturrecht alles, was aus seiner Natur folgt, urteilt über Gut und Böse nach dieser seiner Natur, sorgt für seinen Vorteil nach seiner Gemütsart, verteidigt sich und strebt zu erhalten, was er liebt, zu zerstören, was er haßt; suum utile quaerere, seinen eigenen Vorteil suchen, ist Grundzug. Es kann aber der Mensch erkennen, daß ihm der Mensch dabei am nützlichsten ist. Der wahre Nutzen will daher nichts für sich, was er nicht auch den übrigen Menschen will; so wird der Mensch tugendhaft, gerecht, treu und ehrbar. Die durch den wahren Nutzen Geleiteten gründen den Staat mit gemeinsamen Gesetzen; denn in ihm kann jeder sein Sein nach den Vorschriften der Vernunft besser erhalten.

Dies ergiebt sich, wenn man bei Betrachtung des Menschen vom Körper ausgeht; ganz andere Resultate finden sich nach Spinoza, wenn man vom Geiste ausgeht. Grundsatz ist auch hier: den Gedanken müssen die Affektionen des Körpers entsprechen. Nun kann man den Affekt von dem Gedanken an seine äußere Ursache trennen und mit anderen Gedanken verbinden, dann wird die Erregung durch den Affekt zerstört. Sobald man klare und deutliche Ideen von einer Leidenschaft bildet, hört sie auf Leidenschaft zu sein, dies kann man aber von allen körperlichen Affektionen. Man muß die Dinge als notwendig und sub specie aeternitatis betrachten; je mehr man das thut, desto größer wird unsere Macht über die Affekte. Je allgemeiner unsere Vorstellungen sind, je losgelöster von den besonderen Eindrücken, desto thätiger und kräftiger wird unser Geist. Auf diese Weise beziehen wir alle Bilder der Dinge und körperlichen Affektionen auf die Idee Gottes; diese Beziehung auf Gott ist die intellektuelle Liebe Gottes; sie muß unseren Geist am meisten erfüllen; sie ist ohne Affekt und befreit von den Affekten. Daher entsteht uns in der Erkenntnis der zweiten und dritten Art die Ruhe des Geistes; in ihr wissen wir, daß wir in Gott sind und durch ihn vorgestellt werden. Diese Erkenntnis ist Freude in Gott und ewig; denn die Idee des menschlichen Geistes ist in Gott sub specie aeternitatis, unser Geist wird also nicht absolut mit dem Körper vernichtet, sondern es bleibt etwas. Freilich auch ohne die Erkenntnis von der Ewigkeit unseres Geistes müßten wir

Frömmigkeit und Tugend üben; diese folgten schon aus dem suum utile quaerere, ohne alle Rücksicht auf unseres Geistes Ewigkeit. Die Seligkeit ist auch nicht erst die Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst; nicht auf die Bezwingung der Leidenschaften folgt erst die Seligkeit, sondern weil wir die Freude der Seligkeit haben, und indem wir sie haben, darum sind wir imstande, die Leidenschaften zu bezwingen.

Spinozas System hat zuerst wenig Anhänger gefunden, man verabscheute es als den Abgrund des Pantheismus und empfand doch eine gewisse Scheu vor seinen Argumentationen. Daher widerlegte man es ex consequentiis, indem man behauptete, es hebe alle Moral auf, nach ihm könne kein Mensch sittlich verantwortlich gemacht werden, denn alles, was er thue, thue er in göttlicher Kraft und mit absolutem Recht. Man verschrie auch Spinoza als den vollendetsten Atheisten, wiewohl er nach Hegels Ausdruck eher Akosmist zu nennen wäre. So wurde Spinoza fast ganz vergessen; erst Fr. H. Jacobi brachte ihn wieder ins Gedächtnis, indem er behauptete, jede beweisende Philosophie müsse Spinozismus werden, denn aus einem Prinzip alles erklären wollen führe zur bloßen Kausalität und Notwendigkeit; solcher beweisenden Philosophie setzte er seine freien unmittelbaren Gemütsannahmen entgegen. Die absolute Philosophie nahm, angeregt durch Jacobi, Spinoza wieder auf; die Welt gehörte ihr zum Wesen Gottes, aber sie dachte sich das Hervorgehen der Welt aus Gott mehr als eine lebensvolle Selbstentwickelung und die zwei Seiten Gottes, Natur und Geist, so, daß bald mehr die eine (in der Natur), bald mehr die andere (in der Geschichte) überwog. Erst spät hat man die Beweise Spinozas sich schärfer angesehen und sie schwach befunden. Ausdehnung und Denken sind nach Spinoza eins und gehen streng parallel; danach müßte jedesmal dasselbe herauskommen, ob man von der Ausdehnung ausgeht oder vom Denken. Dies ist nicht der Fall. Bei der Lehre vom Menschen, der einzigen, welche Spinoza ausführlicher behandelt hat, kommt er vom Körper aus zu ganz anderen Lehren als vom Geiste aus; vom Körper aus ist der Mensch ein Spielball der Affekte, vom Geist aus werden die Affekte überwunden. Hier hat Spinoza einen klaren Dualismus von Sinn-

lichkeit und Vernunft im Praktischen, gerade wie den Dualismus von Imagination und Intellekt im Theoretischen. Das dürfte bei ihm nicht sein; sind Ausdehnung und Denken dasselbe, so müssen sie auch miteinander stimmen, nicht wie Niederes und Höheres nebeneinander stehen. Befremdlich ist sein Beweis, daß Wille und Verstand das Nämliche sind; der Satz, daß die drei Winkel eines Dreiecks = 2 R. R., gilt ihm als Urbild und Musterbeispiel eines Willens. Ich will essen, ist aber nicht bloß die theoretische Bejahung der Idee des Essens, sondern es ist eben dies Mehr dabei, dies Streben und auf Realisierung der Idee des Essens gerichtete Handeln, welches den Willen zu etwas anderem macht als einem bloß theoretischen Zustimmen. Der Beweis für die Einheit der Substanz ist mißlungen; er wurzelt zuletzt in dem Satz, daß es keine zwei gleiche Substanzen geben könne, sonst wären sie ununterscheidbar. Das heißt aber nichts als: unser Denken käme in Gefahr, sie zu verwechseln; daß sie darum reell eins wären, folgt nicht, so wenig in dem Shakespeareschen Lustspiel, das auf der Ähnlichkeit zweier Menschen beruht, darum es auch real nicht zwei, sondern bloß ein und derselbe Mensch ist. Ausdehnung und Denken sollen eins sein, wie der Kreis als gedachter und als materieller dasselbe sind. Sie sind aber nicht dasselbe; der Allgemeinbegriff Kreis als bloß in der Phantasie vorgestellt und als aus Messing gemacht ist allerdings derselbe, aber die dem Begriff entsprechenden Einzelexemplare, dieser gedachte, dieser messingene Kreis, sind völlig verschieden, gerade wie ein hölzerner und ein messingener Kreis zwar derselbe Kreis dem Allgemeinbegriff nach sind, aber darum als Einzelexemplare ganz verschieden. Spinozas Geheimnis ist, daß er platonischer und neuplatonischer Realist in den Allgemeinbegriffen ist. Die Erkenntnis der Einzeldinge ist verworren, sinnlich und inadäquat; es kommt auf die allgemeinen Eigenschaften und Gesetze an. Dieses Allgemeine denkt Spinoza sofort realistisch, es sind ihm die ewigen Mächte und Kräfte, welche über und in den vergänglichen Einzelerscheinungen walten, sie sind das Wahre und Wesenhafte gegenüber von den Einzeldingen, welche bloße Modi an ihnen sind, ja, was unter denselben Allgemeinbegriff fällt, ist ihm numero idem, ist der Zahl nach ein

Ding. Er rechnet so: die Einzelerscheinungen sind gegründet in den allgemeinen Eigenschaften und allgemeinen Gesetzen als dem Höheren, und die allgemeinen Eigenschaften und Gesetze sind gegründet in Gott, d. h. die Einzeldinge sind enthalten in den ewigen Dingen, die ewigen Dinge sind enthalten in Gott. Spinoza ist der konsequenteste Realismus, der je da war; der Neuplatonismus war unbewußt pantheistisch, der mittelalterliche Realismus gleichfalls, in Spinoza ist dieselbe Denkweise, nur mit Klarheit. Weil sie nicht Begriffsrealisten waren, darum haben Cartesius und die Occasionalisten aus dem strengen (Cartesianischen) Begriff der Substanz und den anderen Prinzipien nicht die spinozistische Folgerung gezogen. Spinozas Zauber bleibt aber bei all seinen Fehlerhaftigkeiten auch heute noch, 1) logisch, der Versuch der Ableitung aus e i n e m Prinzip; 2) ästhetisch, die Stimmung erhabener Resignation, welche alles durchzieht; Unfreiheit und durchgängige Kausalität der endlichen Dinge sind ihm gleichsam die Opferung derselben an Gott; 3) ethisch: die sinnliche Natur des Menschen ist in den Affekten vorzüglich geschildert, sie wird überwunden durch wissenschaftliche Kontemplation, welche vielfach an die religiöse Mystik streift. Kontemplative Naturen finden sich daher hier ganz wieder, aber auch nur sie.

Wie Spinoza ein Vertreter neuplatonischer Denkweise war, so fand auch der alte Platonismus selbst im 17. Jahrhundert einen gewandten Verteidiger in C u d w o r t h, einem Engländer, der 1688 als Professor in Cambrigde starb. Sein Hauptwerk, „The true intellectual system of the universe“, erschien 1678. Die Sinne liefern bloß einen verworrenen Schein oder ein unbestimmtes Bild des Gegenstandes; dieses veranlaßt den Geist, seine eigene Kraft an der Bearbeitung dieses Stoffes zu erweisen. Es liegen also im menschlichen Geist selbst ursprüngliche Formen oder Ideen, durch welche der Sinnenstoff in Erkenntnis umgewandelt wird. Ohne die Sinne würde freilich die menschliche Erkenntnis nicht entstehen, sie liefern den Stoff, aber durch die Sinne allein auch nicht. Die durch die Sinne in uns erweckten Begriffe geben uns das wahre Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge drückt sich aus in den Begriffen, diese sind ohne Zeit,

also ewig; als ewige Begriffe müssen sie daher von Ewigkeit her in einem denkenden Wesen vorhanden gewesen sein; dies ist Gott. Zu diesen Ideen, den ewigen Wesen in Gott, gehören auch die sittlichen Begriffe; diese hängen also nicht von der Willkür Gottes ab, sie gehören zur ewigen Weisheit Gottes, welche den göttlichen Willen bestimmt. In der Schöpfung aus Nichts liegt kein Widerspruch; es kann etwas, was vorher nicht war, nachher zum Dasein gelangen; wir bringen ja auch neue Gedanken hervor, in den Dingen entstehen neue Accidentien. Die erschaffenen Geister sind Ebenbilder Gottes. Die Sinnesdinge haben eine wahre, aber keine wesenhafte, d. h. bleibende Existenz, sie schwinden von einer Veränderung zur andern hinüber. Die Organisation der Materie erfordert eine besondere plastische Natur; diese bringt an der rohen Materie die mannigfachen Formen der Körperwelt hervor nach einem (unbewußten) Begriff von Zweckmäßigkeit und sorgt für die Erhaltung der Arten und Gattungen (Weltseele der Platoniker).

Von Descartes an hatte der Rationalismus geherrscht, die Erkenntnis wurde aus der Vernunft im Gegensatz zu den Sinnen hergeleitet; ihm setzte sich jetzt entgegen der Empirismus, d. h. die Ansicht, welche den Inhalt der Erkenntnis aus äußerer oder innerer Erfahrung stammen läßt und im Verstand bloß eine formale Thätigkeit sieht. Daß gerade ein Engländer, Locke, den Empirismus wieder hochhob, hängt damit zusammen, daß in England die an die Erfahrung sich anschließende Naturforschung einen mächtigen Aufschwung genommen hatte durch zwei Männer, Robert Boyle und Isaac Newton. Von Robert Boyle (Mitte und Ende des 17. Jahrhunderts) datiert die Chemie als Wissenschaft; sie hat nach ihm die Aufgabe, die in der Erfahrung nachweisbaren Bestandteile der verschiedenen Körper zu finden. Im Anschluß an die Erfahrung bildet er dann aus die „Corpuscular Philosophy“. Es giebt eine allgemeine Materie, welche allen Körpern gemeinsam ist, ausgedehnt, teilbar, undurchdringlich. Die Verschiedenheiten unter den Körpern kommen von der Bewegung, welche den Körpern nicht wesentlich ist. Die Bewegung hat die Materie geteilt in Teile, welche ausnehmend klein sind und sehr oft zu klein, um für sich allein von unseren

Sinnen wahrgenommen werden zu können. Jedes dieser minima naturalia hat seine bestimmte Größe und Gestalt.

Newton gab die Erklärung der Keplerschen Gesetze durch die Theorie von der Schwerkraft als allgemeiner Eigenschaft aller Körper. Er hat sich öfter über Mathematik und Naturforschung und ihre Methode ausgesprochen (Hauptwerke: „Philosophiae naturalis principia mathematica“, 1687; „Optice“ zuerst englisch; „Quadratura Curvarum; Arithmetica universalis“). Die Geometrie ist ihm ein Stück allgemeiner Mechanik, denn die Geometrie beruht auf der geraden Linie und dem Kreise, diese zu beschreiben gehört zur Mechanik. Die geometrischen Gebilde können daher aufgefaßt werden als durch kontinuierliche Bewegung von Punkten, Linien, Flächen ꝛc. entstanden. An den Bewegungen der äußeren Körper sieht man täglich, daß diese Erzeugungen in der Natur wirklich statt haben. Aus diesem Grundgedanken erwuchs die Fluxionsrechnung, das selbständige Gegenstück der Leibnizischen Differentialrechnung. Die Geometrie muß hauptsächlich praktischen Dingen, dem Naturverständnis, dienen. — Die Zahl ist nicht so sehr eine Menge von Einheiten, als das abstrakte Verhältnis einer jeden Quantität zu einer anderen Quantität derselben Art, welche als Einheit genommen wird. — Die Eigenschaften der Körper werden nur durch Erfahrung, d. h. Beobachtung und Versuche erkannt. Hiernach kommt den Körpern zu Ausdehnung, Härte, Undurchdringlichkeit, Bewegbarkeit und vis inertiae. Aus diesen Eigenschaften der ganzen Körper schließt man zurück auf die Eigenschaften ihrer kleinsten Teile. Durch Versuche und astronomische Beobachtungen steht ferner fest die Schwere als allgemeine Eigenschaft aller Körper. Die Sinne geben nur die Qualitäten der Körper; ihre innere Substanz erkennen wir durch keinen Sinn, durch keine reflexive Thätigkeit. Das Eigentümliche der neueren Naturforschung ist, daß man nicht die substantialen Formen und occulten Qualitäten erkennen will, sondern die Phänomene der Natur auf mathematische Gesetze zurückführt; sie ermittelt die Gesetze und Eigentümlichkeiten der Erscheinungen. In der Experimental (Erfahrungs-)philosophie werden die Sätze abgeleitet aus den Phänomenen und allgemein gemacht durch Induktion. Die Methode

ist zuerst analytisch; man macht Versuche, beobachtet Phänomene, zieht daraus Schlüsse durch Induktion, läßt keine Einwürfe zu außer denen, welche entweder von Experimenten oder von anderen gewissen Sätzen hergenommen sind. Aus Beobachtungen und Versuchen schließen, heißt allerdings nicht, Allgemeines beweisen, doch ist diese Art zu schließen die beste, welche die Natur der Dinge mit sich bringt, und die Folgerung muß für um so fester gehalten werden, je allgemeiner die Induktion ist. Durch Analyse gelangt man so zu bewährten Sätzen. Diese nimmt man dann als Grundsätze an, um mit ihrer Hilfe wieder Phänomene zu erklären und diese Erklärung zu erhärten. Dies ist die synthetische Methode. Aus den Phänomenen der Natur zwei oder drei Grundsätze der Bewegung ableiten und dann erklären, wie die Eigentümlichkeiten und Thätigkeiten aller körperlichen Dinge aus diesen offenbaren Prinzipien erfolgen, damit wäre ein großer Fortschritt in der Philosophie gemacht, auch wenn die Ursachen dieser Grundsätze noch nicht erkannt wären. Die Hauptaufgabe der Naturphilosophie ist, aus den Phänomenen ohne erdichtete Hypothesen zu argumentieren. Anziehung, Stoß, Neigung gegen ein Zentrum drücken nicht die Art und Weise der Handlung oder eines physischen Grundes aus, sondern bloß eine Thatsache nach ihren Quantitäten und mathematischen Proportionen; die Ursache bleibt eine offene Frage. Es ist genügend, daß die Schwere wirklich existiert und wirkt und nach den erörterten Gesetzen ausreicht. Als Hauptgrundsätze seiner Naturforschung haben sich ihm ergeben: es dürfen nicht mehr Ursachen der Naturdinge zugelassen werden als solche, welche 1) wahr sind, d. h. in den Erscheinungen sich aufzeigen lassen, und 2) zur Erklärung der Phänomene ausreichen. Es gelten die gleichen Ursachen für die Naturwirkungen derselben Gattung, z. B. Licht im Küchenfeuer und in der Sonne. Er beruft sich für diese Grundsätze auf die Einfachheit der Natur. Die Gründe der Erscheinungen müssen aus den Phänomenen selbst abgeleitet werden können; was nicht aus den Phänomenen abgeleitet werden kann, ist Hypothese; hypotheses non fingo. Vermutlich gehen alle Phänomene der Natur auf Anziehung und Abstoßung der ursprünglichen Teilchen zurück. Ob die kleinsten Teilchen ins Unendliche können

geteilt werden, physisch, nicht bloß mathematisch, ist aus Mangel an Versuchen ungewiß; da aber die aus ihnen zusammengesetzten Körper keinerlei Veränderungen zeigen, die etwa auf Abnutzung jener Teilchen deuteten, so ist zu vermuten, daß sie gleich so geschaffen wurden, wie sie im Weltlauf dienen sollten, sie sind also hart, d. h. keine Kraft der Natur kann sie teilen. Alle Veränderungen der Körper bestehen nur in den mannigfachen Trennungen und neuen Verbindungen und Bewegungen jener dauerhaften Teilchen. Diese festen Teilchen haben auch die Kräfte der Bewegung und Schwere, Kohäsion u. s. w. Bewegung ist Übertragung eines Körpers aus einem Ort in einen anderen. Diese Körper sind in einem absoluten Raum, d. h. in einem Raum, der ohne Relation auf irgendein Äußeres immer gleichartig und unbeweglich gedacht wird. Sie sind zugleich in der absoluten Zeit, d. h. der Dauer oder Beharrlichkeit der Existenz, während die relative Zeit das Maß der Dauer durch die Bewegung ist.

Aus der Zweckmäßigkeit der Dinge und besonders der lebenden Wesen schließt man auf Gott als unkörperliches, lebendiges, intelligentes Wesen. Auch die konzentrischen Bewegungen der Planeten haben ihren Ursprung nicht von mechanischen Ursachen, denn die Kometen bewegen sich in exzentrischen Bahnen; es muß dies mit Absicht und Weisheit von einer Macht über die Natur so geordnet sein. Der unendliche Raum und die unendliche Zeit sind die unmittelbaren Wirkungen von Gottes Unermeßlichkeit und Ewigkeit. Im Raum als seinem Sensorium durchschaut und befaßt Gott die Dinge innerlich, während unsere Seele nur Bilder dieser Dinge, welche ihr durch die Sinnesorgane gebracht werden, in ihrem kleinen Sensorium (Ort der unmittelbaren Präsenz der Seele) durch Vermittelung von Nerven und Gehirn wahrnimmt. Gott ist allgegenwärtig durch seine Kraft und Substanz; denn Kraft kann nicht ohne Substanz subsistieren. In ihm ist alles enthalten und bewegt sich alles, aber die Art und Weise von alle dem ist ganz unbekannt. Ein Gott ohne Herrschaft, ohne Vorsehung und Endursachen wäre nichts anderes als das Fatum oder die Natur.

In dem Lande der naturwissenschaftlichen Bestrebungen Boyles und Newtons trat als Vertreter des philosophischen Empirismus



auf John Locke, geb. 1632. Die scholastische Philosophie befriedigte ihn nicht, die Cartesianische zog ihn an durch die Klarheit ihrer Ideen und des Ausdrucks, aber sie überzeugte ihn nicht. Beachtenswert ist, daß Locke auch medizinische Studien machte. Er hatte früh Beziehungen zu dem Grafen Shaftesbury, und hat mehrere Staatsämter bekleidet. Vom Hofe verfolgt, begab er sich nach Holland. Von dort aus schrieb er über Toleranz, d. h. für religiöse Freiheit. Infolge der Revolution von 1688 kehrte er zurück. Fast gleichzeitig erschienen seine beiden berühmten Bücher: „Two treatises on government", 1689; „Essay concerning human understanding", 1690. Das zweite brachte ihm Ruhm in der Philosophie, das erste in der Staatswissenschaft und Politik; er wurde der Hauptdoktrinär der Whigs. Gestorben ist Locke 1704.

Der Gegenstand seines „Versuchs" ist der Ursprung und die Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnis. Es giebt keine angeborenen Ideen; gäbe es sie, so müßte größere Übereinstimmung unter den Menschen in der Erkenntnis da sein; diese ist aber gering, und, soweit sie da ist, muß sie deshalb aus der allen Menschen gemeinsamen Erfahrung erklärt werden. Die Seele bildet alle ihre Erkenntnis aus sinnlicher Wahrnehmung, ohne und vor der Erfahrung ist die Seele eine tabula rasa. Es giebt aber zwei Arten von Erfahrung, innere und äußere, darum auch zwei Arten von Ideen. Ideen der Sensation sind die aus äußerer Erfahrung geschöpften, Ideen der Reflexion die aus innerer Erfahrung entspringenden; Gegenstände der ersteren sind alle körperlichen Dinge, Gegenstände der letzteren die inneren Thätigkeiten der Seele, Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben. Alle Ideen sind entweder einfach oder zusammengesetzt; die einfachen entspringen aus der äußeren oder inneren Empfindung, wie Geruch, Geschmack, Gefühl von Lust, Trauer. Alle zusammengesetzten Vorstellungen lassen sich in die einfachen auflösen. Diese einfachen Vorstellungen kann der Verstand nicht aus sich hervorbringen, sie nicht ändern, er muß sie nehmen, wie sie ihm dargeboten werden. Aus den einfachen Ideen bildet die Thätigkeit des Verstandes zusammengesetzte. Diese Thätigkeit des Verstandes besteht 1) in der Zusammensetzung mehrerer Vorstellungen

in eine; 2) in der Entgegensetzung und Vergleichung, dies ergiebt die Verhältnisbegriffe; 3) in der Abstraktion, der Bildung von Allgemeinbegriffen. Die Vorstellung des Raumes z. B. entsteht so: wir nehmen wahr die Entfernung zwischen Körpern durch Gesicht und Getast; durch Vergleichung der Entfernungen entsteht der Begriff des Maßes; Maße können wir aneinander setzen; da wir uns nun bewußt sind, daß wir dies fort und fort können, so entsteht dadurch die Idee der Unermeßlichkeit des Raumes. Die Vorstellungen von Zeit und Ewigkeit entstehen so: die ununterbrochene Folge unserer Vorstellungen im Wachen giebt uns den Begriff der Succession, der Abstand zwischen zwei Punkten der Aufeinanderfolge giebt den Begriff der Dauer; die durch gewisse Maße bestimmte Dauer ist die Zeit. Diese Zeit können wir immer fortsetzen im Denken, so entsteht der Begriff der Ewigkeit. Aus dem Verändertwerden der Dinge bilden wir die Begriffe Vermögen und Kraft; daraus, daß besondere Gegenstände durch den Einfluß anderer Objekte zur Wirklichkeit gelangen, den Begriff Ursache und Wirkung. Der Substanzbegriff entsteht so: wir finden gewisse einfache Ideen immer verbunden; weil sie stets zusammen sind, stellen wir sie wie eine einfache Idee vor, z. B. Gold; das etwas, in dem wir diese Ideen verbunden oder haftend denken, ist der Begriff der Substanz. Substanz ist das unbekannte Subjekt, in welchem gewisse Qualitäten dauernd zu einem Ganzen verbunden sind. Die allgemeinen Begriffe werden ganz nominalistisch erklärt; allgemeine Begriffe bezeichnen keine Individuen, sondern Arten und Gattungen; Arten und Gattungen sind aber lediglich Erzeugnisse des Verstandes, sich beziehend auf die Ähnlichkeit der Objekte.

Erkenntnis ist die Wahrnehmung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen und Begriffe. Sie erstreckt sich nicht weiter als Anschauen, Urteilen und Sinne uns Verbindungen und Verhältnisse entdecken lassen: Gold ist gelb, kein Tier, das Dreieck hat drei Winkel, ist kein Quadrat. Alle Erkenntnis geht entweder auf Identität und Verschiedenheit (Gold ist gelb, keine Pflanze) oder auf Koexistenz (Gold ist gelb und glänzend) oder auf Relation (Gold ist auflösbar in Scheidewasser, wertvoller als Silber) oder auf reelles Dasein (Gold

existiert außer mir). Von unserem eigenen Dasein haben wir dabei eine anschauende Erkenntnis, von den äußeren Dingen eine sinnliche, soweit wir ihre Gegenwart unmittelbar empfinden. An den äußeren Dingen sind zu unterscheiden primäre und sekundäre Eigenschaften; die primären sind mehreren Sinnen gemeinsam, es sind Ausdehnung, Figur, Zahl, Solidität (Undurchdringlichkeit) und Bewegbarkeit. Diese kommen den äußeren Dingen wirklich zu und sind von ihnen unzertrennlich. Sekundäre Qualitäten sind die bloß von einem Sinn wahrgenommenen, Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, sie sind bloß scheinbar reelle Qualitäten, in Wirklichkeit beruhen sie auf der Einrichtung unserer sinnlichen Organisation, sie entstehen aber durch die primären Qualitäten und haben insofern gleichfalls Realität.

Die Seele ist ein immaterielles geistiges Wesen; denn Denken kann nicht die Thätigkeit einer bloßen nicht empfindenden Materie sein, aber obwohl Materie in ihrer eigenen Natur ohne Empfindung und Denken ist, so wäre es doch kein Widerspruch, daß Gott geeigneten Verbindungen von Materie Grade von Empfindung, Vorstellung und Denken gegeben hätte. Daß die Seele ihrem Wesen nach eine denkende Substanz sei, läßt sich nicht beweisen; denn sie denkt nicht immer, sonst müßten wir uns unseres Denkens auch immer bewußt sein. Ohne Bewußtsein ist keine Vorstellung möglich; Vorstellung haben und sich deren bewußt sein ist identisch. Eine Einwirkung unserer Seele auf unseren Körper haben wir anzunehmen, wenn wir sie auch nicht vorstellbar machen können; denn wir haben die konstante Erfahrung davon. Freiheit ist das Vermögen, eine besondere Handlung zu thun oder zu unterlassen, je nachdem das Thun oder Unterlassen den wirklichen Vorzug im Geiste hat, d. h. je nachdem wir sie wollen. Gut und Übel, gegenwärtiges und zukünftiges, wirken zwar auf den Geist, aber das, was unmittelbar den Willen bestimmt zu jeder freiwilligen Handlung, ist das Unbehagen des Wunsches, der auf ein abwesendes Gut gerichtet ist. Das Unbehagen (uneasiness) allein bringt uns zur Handlung, und das größte und dringendste bestimmt den Willen zur nächsten Handlung. In den meisten Fällen hat aber der Geist das Vermögen, die Ausführung und Befriedigung eines seiner Wünsche aufzu-

schieben und so aller nacheinander; dadurch hat er die Freiheit, die Gegenstände derselben zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und miteinander abzuwägen. Hierin besteht der freie Wille. Es ist kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit unserer Natur, gemäß dem Ergebnis ehrlicher Prüfung zu wollen und zu handeln. Das wahre Prinzip, nach dem wir unsere Politik und Moral regeln müßten, ist die Erhaltung der ganzen Menschheit, so viel an uns liegt. Der oberste Begriff im Staat ist das Eigentum, d. h. die wechselseitige Erhaltung des Lebens, der Freiheit und des Vermögens. Das Gesetz des Staates ist seinem wahren Begriff nach nicht so sehr die Beschränkung als die Leitung eines freien und intelligenten handelnden Wesens zu seinem eigenen Vorteil, es schreibt nicht weiter vor, als es zum allgemeinen Wohl derer unter dem Gesetz dient.

Von Gott haben wir eine demonstrative Erkenntnis. Man weiß durch anschauende Gewißheit, daß das blose Nichts kein reales Wesen hervorbringen kann; und ein blindes, zufälliges Zusammentreffen von Atomen, nicht geleitet durch ein verständiges Wesen, könnte nicht häufig die Körper einer Tierart herstellen. Aus diesen beiden Grundsätzen folgt: es muß von Ewigkeit her etwas existieren, das alles hervorgebracht hat, was einen Anfang hat, also ein allmächtiges Wesen, und dieses muß vorstellend und denkend sein, sonst könnte es überdies kein Vorstellen, kein Erkennen in der Welt geben. Dies ewige, allmächtige, allweise Wesen ist Gott.

Bei diesen Untersuchungen und auf Grund von ihnen war Locke erfüllt von der Überzeugung, daß des Menschen Bestimmung wesentlich praktisch sei. Unser Wissen ist gering, es dringt nicht in das Innere der Substanzen und der Natur, aber es reicht aus zur Erkenntnis des Schöpfers und unserer Pflicht. Moralität ist daher die eigentümliche Wissenschaft und das eigentümliche Geschäft der Menschheit. Der Einzelne hat seine Fertigkeiten auszubilden zur eigenen Subsistenz und zum gemeinsamen Gebrauch des menschlichen Lebens.

In England und später in Frankreich fand Lockes auf Erfahrung gegründete Philosophie ungemeinen Beifall; in Deutschland stieß sie auf einen Gegner, der schon vor ihrem Erscheinen

Hauptsätze einer eigenen Philosophie ausgebildet hatte, in Leibniz. Gottfried Wilhelm Leibniz ist geboren 1646 zu Leipzig. Er war von vielseitiger Begabung und früher Reife. In Jurisprudenz, Philosophie, Physik, Mathematik war er gleichbewandert und thätig in allen als Schriftsteller. Die Differentialrechnung erfand er selbständig und wohl unabhängig von der damit verwandten Fluxionsrechnung Newtons, mechanische und geometrische Probleme drängten in der Zeit auf sie hin. In der Physik hat er viele moderne Lehren anticipiert, für diplomatische Geschichtsstudien einen Grund gelegt, juristische und politische Aufsätze von weitem Blick verfaßt. Er war in Kurmainzischen diplomatischen und juridischen Diensten, dann in Hannöverschen als Historiograph. Sein gelehrtes Ansehen reichte weit, auf seinen Vorschlag wurden die Akademieen in Berlin und Petersburg gestiftet. Vom Kaiser ist er in den Adelsstand erhoben worden; starb 1716. Seine Schriften sind sehr zahlreich, in lateinischer, französischer, einiges Kleinere auch in deutscher Sprache. Ausgaben seiner philosophischen Schriften: Erdmann, Leibnitii opera philosophica; Leibniz philosophische Schriften, herausgegeben von Gerhardt. Eine vollständige Sammlung seiner Schriften, begonnen unter der Leitung von Pertz, ist fortgesetzt von anderen; wichtig ist aus dieser Sammlung für Philosophie 1) der Briefwechsel Leibnizens mit Arnauld, dem berühmten französischen Theologen, 2) die mathematischen und physikalischen Schriften. Die historisch-politischen und staatswissenschaftlichen Schriften hat Onno Klopp ediert. Seine philosophischen Hauptwerke sind: „Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“, 1710; „Nouveaux essais sur l'entendement humain“, gegen Locke, 1704, aber erst 1765 ediert; „Monadologie“, 1714, aber die Lehre von den Monaden ist viel früher erfunden, zwischen 1680 und 1690, in dem Briefwechsel mit Arnauld wird sie auseinandergesetzt.

Den besten Eingang in Leibniz' Gedanken gewinnt man, wenn man zuerst nimmt, was er einerseits gegen Lockes Erkenntnislehre, anderseits gegen Descartes' Physik einwendet.

Gegen Locke: die Sinne stellen immer nur Einzelnes dar, nie das Allgemeine; Notwendigkeit, Identität, Substanz lassen sich

aus der sinnlichen Erfahrung nicht ableiten. Die notwendigen logischen Grundsätze und die mathematischen Wahrheiten werden unabhängig von der Erfahrung eingesehen, ja sind aus dieser gar nicht einzusehen. Keine Induktion gäbe hier Allgemeinheit und Notwendigkeit. Die Induktion zeigt uns, daß etwas ist, nie daß es immer so ist und notwendig so ist. Die notwendigen und allgemeinen Erkenntnisse können somit nicht aus der Erfahrung fließen, sondern sind a priori in der Seele gegründet. Diese Begriffe und Grundsätze liegen aber nicht in ihrer wissenschaftlichen Form in der Seele, wie Locke es fälschlich stets vorgestellt hat, sondern sie sind nur als Anlagen und Dispositionen da, sie sind uns angeboren wie Triebe und Neigungen. Der Lockesche Satz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, muß die große Beschränkung erfahren, nisi intellectus ipse; der Intellekt, das sind die angeborenen Wahrheiten. Die Entwickelung dieser angeborenen Ideen setzt allerdings die Erfahrung voraus, damit die Seele ihre Aufmerksamkeit darauf richte und zur bestimmten Hervorbringung derselben ihre Kraft anwende. Die apriorischen Erkenntnisse gelten durch sich, richten sich nur nach dem Satz der Identität; dagegen die sinnlichen Erkenntnisse sind aposteriori, zufällige Wahrheiten, für sie muß man nach einem zureichenden Grunde ihrer Geltung suchen. Die sinnlichen Erkenntnisse sind aber nicht einfach, wie Locke wollte; es sind vielmehr gerade die verworrenen Vorstellungen. Wärme, Weichheit u. s. w. sind nur scheinbar einfach, Erfahrung und Vernunft lernen sie mehr und mehr zerlegen, so ist grün z. B. zusammengesetzt aus blau und gelb. Die sinnlichen Vorstellungen hängen ab von den Einzelheiten der Figuren und Bewegungen der Körper und drücken diese genau aus, wir sind nur nicht imstande, sie zu entwirren wegen ihrer großen Menge und der Kleinheit der einzelnen. Gelingt die Entwirrung, so werden die Vorstellungen deutlich. Die deutliche Erkenntnis ist der Verstand, die verworrene die Sinnlichkeit. Sehr begünstigt hat Leibniz unter den apriorischen Begriffen die Arithmetik. Die Vernunft ist in der Arithmetik am klarsten und gewissesten. Er wollte daher durch Analyse der Ideen eine Art philosophischer Rechnung entdecken, durch welche die Vermögen der Dinge erforscht würden. Das

ist seine Idee einer characteristica universalis, denn die Ideen sollten durch Zeichen vertreten werden; das Ergebnis sollte die Welt der Wahrheiten über die Dinge sein. Über Plänemachen ist er zeitlebens nicht hinausgekommen; die Proben fallen stets in Mathematik und mathematische Beispiele der Logik zurück.

Gegen Descartes' Physik: das Wesen des Körpers kann nicht in der bloßen geometrischen Ausdehnung bestehen; bei ihr wäre die Widerstandskraft der Körper unerklärlich, bloßer Raum hat keine Thätigkeit, also auch keinen Widerstand. Die Ausdehnung muß aber auch ein Subjekt haben, d. h. es muß eine Substanz sein, welcher die Diffusion oder die Mehrheit, Kontinuiertheit und das Nebeneinander von Teilen zukommt, welches = Ausdehnung ist. Substanz ist, was thut und leidet. Es muß also zum Körper hinzukommen der Begriff der Kraft. Kraft ist nicht sofort = Bewegung; Kraft ist etwas Absolutes, Bewegung = Ortsveränderung etwas Relatives; überdies erhält sich nicht die nämliche Quantität der Bewegung in der Welt, wie Descartes gelehrt, wohl aber die nämliche Quantität der Kraft. Jeder Körper hat eine passive und eine aktive Kraft; die passive ist = Undurchdringlichkeit und vis inertiae, d. h. Widerstand gegen Durchdringung und Bewegung; die aktive ist = Streben oder Konat oder Tendenz zur Handlung, so daß die Handlung erfolgt, wenn nichts hindert. Beispiele zu aktiver Kraft sind ein aufgehängter schwerer Körper, der das Seil spannt, ein gespannter Bogen, welche beide in wirkliche Bewegung übergehen, sobald das Hindernis weggeschafft ist, während die bloße Fähigkeit der positiven Anregung von außen bedarf. Jene ist der Impetus, die Entelechie, der Nisus. Jedes Ding hat eine eingepflanzte Kraft, aus welcher die Reihe der Erscheinungen erfolgt. Kraft ist ein intelligibler Begriff, nicht mit dem sinnlichen Vorstellen, sondern bloß mit dem Verstand zu erfassen. Alle natürlichen Phänomene der Körper können durch Bewegung erklärt werden, aber die Bewegungen selbst können nur mit Hilfe der Entelechieen erklärt werden.

Monadologie. Ihr Sinn ist: alles Wirkliche besteht aus einfachen unteilbaren Substanzen. Einfache Substanzen muß es geben, eben weil es zusammengesetzte giebt. Gäbe es nichts Ein-

faches, so gäbe es auch nichts Zusammengesetztes; ein reeller Haufe besteht seinem Begriff nach aus reellen Einheiten. Diese realen Einheiten sind die Monaden; sie sind Subjekte des Handelns und Leidens, auch genannt formale Atome (Kraftatome), essentiale Punkte, metaphysische Punkte, substantiale Formen, Entelechieen. Die Monaden sind einfach, also ohne Teile, ebendamit ohne Teilbarkeit, ohne Ausdehnung und Figur. Sie können nur durch einen absoluten Akt entstehen und vergehen; natürliches Entstehen und Vergehen, d. h. durch Zusammensetzung und Auflösung, ist ausgeschlossen. Eine physische Wirkung von Monade auf Monade giebt es nicht wegen ihrer Einfachheit; es kann nichts in sie eindringen, sie haben keine Fenster. Was uns als Wechselwirkung unter ihnen erscheint, ist bloß harmonische Anpassung mehrerer zueinander, ein ideales Verhältnis, nicht ein wirkliches physisches Einwirken. Trotz ihrer Einfachheit müssen die Monaden gewisse Bestimmungen oder Eigenschaften haben; sonst wären sie keine Dinge, keine Subjekte von Thun und Leiden. Dabei ist jede Monade von jeder anderen verschieden; Dinge ohne alle Verschiedenheit wären ununterscheidbar, also dasselbe (principium identitatis indiscernibilium); die Erfahrung zeigt niemals zwei durchaus gleiche und identische Dinge. Jede Monade ist in unaufhörlicher Veränderung begriffen, es stammt das aus der Schöpfung derselben, aus dem Übergang vom Nichtsein ins Sein als wesentlich ihnen anhängend. Da äußere Ursachen auf die Monade nicht wirken können, so gehen alle Veränderungen in ihr aus einem inneren Prinzip hervor. Das innere Prinzip der Veränderung ist die Kraft. Alles in der Monade entsteht ihr daher aus ihrem eigenen Fonds, sie hüllt alles ein, was ihr jemals widerfahren kann, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in ihr enthalten; es sind individuelle, vollständig bestimmte Substanzen. Diese inneren Zustände der Monaden sind zu denken nach der Analogie unserer Seele; es ist eine Mannigfaltigkeit in der Einheit. Der Zustand der Monade beim Übergang von einem Zustand zu einem anderen ist die Perception; der Übergang von einer Perception zur anderen ist das Streben. Diese Perceptionen brauchen nicht in allen mit Bewußtsein verbunden zu sein, es giebt schlafende Monaden. In

der Ohnmacht, im Schlaf ist die menschliche Seele von den leblosen Monaden nicht verschieden. Die schlafenden Monaden sind die Elemente der Materie und Körper. Es giebt keine kontinuierliche Materie, die Materie ist ein Aggregat von Monaden, die aber nicht einzeln aufgefaßt werden, sondern als verwirrter Haufe, un amas confus de substances. Auch der Regenbogen erscheint uns als ein Farbenband, in Wahrheit ist er eine Menge diskreter Tropfen, jeder mit eigener Lichtbrechung. Materie und Masse sind Phänomene, aber wohlgegründet, entspringend aus den Monaden. Auch Bewegung, Figur, Ausdehnung sind bloß Erscheinungen, wie Licht, Wärme, Farbe; objektiv sind nur die Monaden und ihre Kraft zu handeln und zu leiden. Der Raum ist ein abstractum, die Ordnung des Zugleichseins, ordo coexistentium oder die Ordnung der möglichen Koexistenzen. Die Zeit nicht minder, sie ist die Ordnung der Veränderungen, des Nacheinander. In dieser körperlichen Welt ist nichts Totes, in den kleinsten Teilen der Materie ist Leben, sind Seelen, Entelechieen. Die einzelnen Körper sind Aggregate von Monaden, die besonders harmonisch zusammengepaßt sind und darum physisch in Wechselwirkung zu stehen scheinen. — Es giebt noch vollkommenere Monaden als die schlafenden; sie haben Apperception = Perception mit Bewußtsein, Gedächtnis und Ideenassociation. Die vollkommene Monade, angepaßt an unvollkommene, erscheint als herrschend über dienende, als Seele in einem Körper; das sind die Tiere. Es giebt vollkommenere Monaden, sie haben über den Eigenschaften des Tieres noch die Erkenntnis notwendiger und ewiger Wahrheiten, dadurch erheben sie sich zur Erkenntnis ihrer selbst und Gottes. Die Konformität oder das harmonische Entsprechen von Leib und Seele ist so zu denken: die Seele befolgt ihre Gesetze, der Körper die seinigen, beide aber stimmen zusammen durch eine prästabilierte Harmonie; die Seele handelt nach Finalursachen, der Körper nach mechanischen, beide Reihen harmonieren aber miteinander. Der Körper handelt, als ob gar keine Seelen vorhanden wären, und die Seelen, als ob keine Körper vorhanden wären; und beide handeln so, als ob sie gegenseitigen Einfluß aufeinander hätten, der aber gar nicht stattfindet (Beispiel von den zwei Uhren, die übereinstimmend gehen). Es existiert aber

nicht bloß eine Harmonie zwischen Seele und Körper, sondern überhaupt eine allgemeine Harmonie aller Monaden. Jede Monade stellt das ganze Universum dar, ist ein Spiegel des Universums, weil harmonisch auf dasselbe bezogen. Es ist aber ein Unterschied in der Vorstellung dieser Beziehung; am deutlichsten stellt jede Monade ihren Körper vor, d. h. den Haufen dienender Monaden, mit dem sie verbunden ist, d. h. der ihr am harmonischsten angepaßt ist. Auch im Menschen ist dieser Unterschied, die undeutlichen oder verworrenen Vorstellungen sind die Sinnlichkeit, die deutlichen der Verstand; beide stammen zwar aus derselben Seele und sind nicht spezifisch verschieden, nur der Grad der Deutlichkeit macht den Unterschied und ist eine Folge der verschiedenen Anpassung zu den anderen Monaden der Welt; die verworrenen Vorstellungen stammen von der Beziehung aller Dinge untereinander. Natürliche Erzeugung und Tod giebt es bei den Monaden nicht, sondern bloß Entwickelung oder Verbindung und Trennung oder Verminderung. So auch bei der Seele. Es giebt aber auch keine reinen Seelen; die Seele, wie jede Monade, hat etwas Aktives und Passives, das Passive ist das Element der Ausdehnung, der Materialität, ohne das wäre die Seele actus purus = Gott. Die allgemeine Anpassung bringt notwendig verworrene Vorstellungen für die Seele mit sich, d. h. Sinnlichkeit und Materialität. Kein geschaffener Geist hat bloß deutliche Vorstellungen und ist also nie ganz von Materie frei.

Die Theodicee. Die Monadologie wäre haltlos ohne philosophische Theologie, die Schöpfung der Monaden, die ideale Anpassung aller setzt einen Gott voraus. Daher die ausgeführte Religionsphilosophie bei Leibniz. Alle zufälligen (nicht notwendigen) Wahrheiten, Dinge, Ereignisse in der Welt müssen einen zureichenden Grund haben, sie sind nicht gegründet in sich wie die angeborenen Ideen, also muß ihr Grund außer ihnen sein. Eine unendliche Reihe von Zufälligkeiten kann nicht angenommen werden, sonst gäbe es ins Unendliche keinen zureichenden Grund, was gegen das Prinzip selbst ist. Es muß also eine Substanz geben, welcher der letzte zureichende Grund aller Dinge und ihrer Verbindungen in der Welt ist, d. h. einen Gott. Da es außer dem Wirklichen auch Mögliches giebt, d. h. solches, was nicht

wirklich ist, aber keinen Widerspruch im Denken einschließt, so muß auch dieses und die Entscheidung unter ihm in Gott gegründet sein. Gott ist so das allervollkommenste Wesen. Als das Allervollkommenste muß er auch sein, falls sein Begriff ohne Widerspruch ist; Gottes Existenz ist somit auch a priori beweisbar. Wie kam es nun in Gott zu unserer wirklichen Welt? Im Verstande Gottes sind enthalten die Ideen aller möglichen Dinge, diese sind nicht alle wirklich gemacht worden; jeder Roman ist ein Beweis, daß es Möglichkeiten giebt, die nicht wirklich sind, auch die physikalischen Gesetze führen keine strenge Notwendigkeit mit sich. Also hat Gott gewählt zwischen den verschiedenen möglichen Welten. Dabei muß er einen zureichenden Grund der Wahl gehabt haben. Der Grund konnte nur in der Vollkommenheit der Welten liegen; Gott schuf unter den möglichen die vollkommenste. Maß der Vollkommenheit war die größte Mannigfaltigkeit bei der höchsten Ordnung. Diese Welt ist daher die beste unter den möglichen (Optimismus). In der Idee dieser Welt waren auch alle Anpassungen mitenthalten, die harmonischen Beziehungen der Monaden untereinander. Diese Möglichkeiten der Dinge hat Gott nicht gemacht, sie sind im Verstande Gottes ewig da, Gott ist nicht Urheber seines Verstandes; aber welche davon wirklich werden, das hängt von der Weisheit und Wahl Gottes ab. Motiv zum Schaffen überhaupt war Gottes Güte, Entscheidungsgrund gerade für diese Welt war das Prinzip des Besten; über die Art der Schöpfung giebt Leibniz bloß Bilder: Gott ist Urmonade, die Monaden Fulgurationen Gottes; dum deus calculat, fit mundus. — Warum giebt es aber trotz der besten Welt Übel? Das Übel kam in mehreren der möglichen Welten vor, selbst die beste von allen schloß es ein; darum hat es Gott zugelassen. Adam frei sündigend war unter den Ideen Gottes, der Mensch ist so selbst die Quelle seiner Übel. Es giebt überdies eine ursprüngliche Beschränkung der Kreatur, die Kreatur ist wesentlich begrenzt; das Geschaffene ist seinem Begriff nach veränderlich. Zwar scheint es uns möglich, daß jedes Ding der Welt für sich vollkommener sein könnte; allein mit anderen zusammen ist dies vielleicht nicht möglich. Man muß unterscheiden zwischen possibilia und compossibilia; an sich möglich

wäre eine Welt von bloßen Geistern, aber dann wäre keine Verbindung unter ihnen, keine Ordnung, es wäre dann auch nicht die möglichst größte Mannigfaltigkeit. Die ideale Beziehung aller Dinge aufeinander, die Harmonie machte eine Welt gleich der unsrigen notwendig. In dieser harmonischen Welt sind die Geister zugleich Ebenbilder Gottes, sie machen unter sich ein Reich Gottes aus, sind die moralische Welt in der natürlichen. Es existiert dabei eine Harmonie zwischen dem Reich der Gnade und dem der Natur; wenn der sittliche Zustand der Geister es fordert, wird die Welt zerstört; mit den bösen Handlungen ist natürlicherweise Strafe, mit den guten Belohnung verknüpft. Die moralische Vollkommenheit des Menschen ist, wie die Gottes, Güte geregelt durch Weisheit, ein allgemeines Wohlwollen, Liebe, aber caritas sapientis. Lieben heißt Freude finden an der Vollkommenheit und dem Glück des anderen. Das Rechte, Wahre, Gute, Gerechte suchen ist Freude und wahrer Nutzen zugleich. Wer so ist, ist auch am meisten zur Liebe Gottes, des höchsten Gutes, vorbereitet.

Leibniz' System erregte ungemeines Aufsehen; es wurzelte ganz in den Gedanken der Zeit und war dabei neu, es schien überdies eine Versöhnung aller großen Gegensätze, welche je in der Philosophie hervorgetreten waren. Es ließ die mechanisch-geometrische Naturbetrachtung in ihrem Rechte und leitete zugleich im Begriff der Kraft über sie hinaus; es lehrte die Harmonie der wirkenden und der Zweck-ursachen; es gab eine neue Erklärung des Zusammenhanges von Leib und Seele. Plato und Demokrit, Aristoteles und Descartes, die Scholastik und die moderne Philosophie waren nach Leibniz' eigenem Ausspruch darin versöhnt und alles war zugleich weiter geführt, der Grundgedanke gerade dieser Welt entdeckt, die Sache Gottes gegen Zweifler und Atheisten gerettet.

Für uns Deutsche ist das Leibnizische System von dem größten Einfluß gewesen; es wurde herrschend auf den deutschen Universitäten und die philosophische Überzeugung der Gebildeten. Durch dasselbe ist bei uns erst die scholastisch-aristotelische Philosophie von den Universitäten verdrängt worden, neben welcher bis dahin höchstens noch eine Mischung aus Altem und Neuem

war vorgetragen worden (Vorlesungen in deutscher Sprache hielt zuerst um 1700 Chr. Thomasius in Leipzig und dann in Halle). Diese Popularität verdankte Leibniz nicht nur dem Inhalt seiner Lehren, sondern auch dem Umstand, daß er einen Mann fand, welcher im wesentlichen seine Ideen mit Klarheit und Ausführlichkeit darzustellen wußte. Christian Wolff aus Breslau brachte die Leibnizischen Gedanken in mathematische Form und zwar in bequemer Breite in kleineren deutschen und in größeren lateinischen Schriften. 1707 wurde er Professor in Halle, dort kam er in Streit mit den Pietisten, diese folgerten aus der präſtabilierten Harmonie den Fatalismus. Wolff wurde darüber von Friedrich Wilhelm I. außer Landes gewiesen, war in Marburg Professor, bis er durch Friedrich den Großen gleich bei seinem Regierungsantritt zurückgerufen wurde. Er starb 1754. Originales hat Wolff nicht, aber er verwandelte das meist rhapsodische Denken von Leibniz in ein zusammenhängendes, manches davon behandelte er auch mehr als Hypothese, z. B. die präſtabilierte Harmonie von Seele und Leib; daß alle einfachen Wesen seelenartig seien, gab er nicht zu. In der Moral hat er eine gewisse Selbständigkeit. Das allgemeine Prinzip des sittlichen Handelns lautet: thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht, unterlaß, was ihn unvollkommener macht. Zu unserer Vollkommenheit dient aber alles, was der menschlichen Natur gemäß ist. Jene Regel ist in der Natur der Seele gegründet, und sofern sie eine Verbindlichkeit ausdrückt, ein Gesetz. Sie gilt auch für den Atheisten, da sie zu ihrer Begründung des Willens Gottes nicht bedarf. Unter den zahlreichen Anhängern Wolffs ist auszuzeichnen Alexander Gottlieb Baumgarten aus Berlin, Professor in Frankfurt a. O., gestorben 1762. Er schrieb zuerst eine Theorie des Geschmacks unter dem Namen „Ästhetik“. Ästhetik überhaupt ist ihm die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis; das Schöne selbst ist eine vollkommene sinnliche Erkenntnis oder eine sinnlich erkannte Vollkommenheit. Vollkommenheit ist Zusammenstimmung von vielem zu einem (unitas in multitudine, tendentia partium ad unum, Wolff); deutlich aufgefaßt ist sie Vollkommenheit, verworren aufgefaßt Schönheit.

Auf Leibniz' Lehrbildung war von Einfluß und auf die Zeit überhaupt der Skepticismus von **Pierre Bayle**, dem Verfasser des „Dictionnaire historique et critique“, das noch immer von Wert ist durch seine philosophischen Artikel. Bayle war ein Hugenot; er ließ sich in der Jugend zum Übertritt zum Katholicismus bringen, trat aber wieder zurück; wegen der Hugenottenverfolgung verließ er Frankreich und wurde Professor der Philosophie zu Rotterdam, starb 1706. Nach Bayle ist die Vernunft stark im Aufzeigen des Falschen, schwach in der positiven Erkenntnis der Wahrheit. Nicht einmal das Dasein der Körperwelt ist beweisbar. Die sekundären Qualitäten sind nicht real, warum sollten es Bewegung und Ausdehnung mehr sein? Warum sollte etwas nicht ausgedehnt und bewegt erscheinen, ohne so etwas wirklich an sich zu haben? Wenn uns Gott in den sekundären Qualitäten täuschen kann und darf, warum nicht auch in Ausdehnung und Bewegung? Am häufigsten hat Bayle die Frage nach der Vereinbarkeit des Bösen mit der Güte Gottes zur Sprache gebracht; er behauptete, der Grundgedanke des Manichäismus, die Lehre von zwei Prinzipien, einem guten und einem bösen, sei gar nicht so absurd; zwei Prinzipien seien zwar für die Vernunft ungereimt, aber die Gründe aus der Erfahrung für eine solche Annahme seien um so siegreicher. Die Erfahrung zeige eine solche Mischung von Gut und Übel, Vollkommnem und Unvollkommnem in der Welt, daß man sie nicht unmittelbar aus einem guten und weisen Urheber überzeugend ableiten könne. Aus allem diesem folgerte Bayle, daß nicht in der Vernunft, sondern nur in der Offenbarung und in der Erleuchtung der Gnade Gewißheit gewonnen werden könne. — Leibniz hat seine „Theodicee“ besonders gegen Bayle geschrieben, aber dessen Einwürfe wirkten fort zu einer Zurückdrängung philosophischer Theologie.

Eine Anticipation späterer geschichtsphilosophischer und völkerpsychologischer Versuche liegt vor bei **Johann Baptist Vico**, dessen Hauptschrift: „Prinzipien einer neuen Wissenschaft zur Erkenntnis der Natur der Nationen“ (übers. von Weber 1822) zuerst 1725 erschien. Vico ist geboren 1688 zu Neapel, war Professor an der Universität daselbst. Plato, Tacitus, Baco von Verulam, Hugo Grotius hatten den Haupteinfluß auf ihn. Früh

entschied er sich für den Begriffsrealismus; er sieht in der Welt und selbst den materiellen Substanzen Emanationen eines metaphysischen Prinzips, einer ewigen Idee, welche die äußere Welt gestaltet. Dies Verhältnis der Welt zu Gott berechtigt den Menschen, sich nach einer idealen Tugend und Gerechtigkeit zu richten, d. h. nach einer absoluten, der göttlichen Gerechtigkeit. Die Existenz der ewigen Idee erkennen wir in den unwillkürlichen Bewegungen unseres Geistes, in den Begriffen, die ihn unbewußt erfüllen und gegen seinen Wunsch bewegen. Die ewigen (aber nicht angeborenen) Wahrheiten haben ihren Ursprung nicht in uns, ihre Erkenntnis stammt augenscheinlich von ihrem Objekt, d. h. der ewigen Idee her. Diese ewige Idee schafft mit Willen alle Dinge in der Zeit, sie enthält und erhält sie. Der Platonismus ist für Feststellung der Moral und Entwickelung der Zivilisation geeigneter als jedes andere System. Zwischen Gott und der materiellen Welt steht, von Gott ausgehend, die noch unkörperliche erste Materie als eine Kraft der Ausdehnung und Bewegung, sie ist der metaphysische Punkt, der sich ausdehnt und ausbreitet in bewegliche und vielfache Körper. Der Mensch ist ein Auszug der Natur, bestehend aus Geist, Körper und dem Verbindungswesen beider, der Seele. Der Geist ist das Licht von Gott, welches in uns und durch uns handelt, unabhängig von unserm Willen und oft ohne unser Wissen. Die Sinne haben ihren Sitz im Körper, die Affekte, Leidenschaften und Einbildungskraft in der Seele, die Vernunft im Geist. Die Erfindungskraft in uns erstreckt sich nie (wie bei Gott) auf die Substanz der Dinge, deshalb können wir sie nie erkennen und nie nachbilden. Die Substanz der Dinge und die Geschicke der Welt gehören zur Verfügung Gottes; die Beziehungen und Mischungen der Dinge und die äußeren Umstände hängen ab vom Menschen. Gott übt eine Zugkraft aus, welche die Menschen leitet durch alle ihre besonderen (und freien) Willen hindurch zu einem unabänderlichen Endziel; Gott ist Ausgang und Ende aller Dinge. Der Mensch ist aber nicht bloß ein Abriß der Natur, sondern auch der Typus der ganzen Menschheit; auch diese hat Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter. Gott hatte den Menschen rein geschaffen, dieser ist mit freiem Willen gefallen; den ge-

fallenen Menschen blieb der Instinkt der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung. Der Donner weckte in ihnen den Gedanken an göttliche Mächte. Sie lebten in Höhlen familienweise; Jupiter, Juno, Diana (Keuschheit der Ehe) wurden die nächsten Götter. Durch den Schrecken des Donners wurde auch die Sprache gelöst; die ersten Wörter waren einsilbig (Pa—pa) und oft nachahmend. Die erste Schrift war Zeichen- und Geberden-schrift. Allmählich wurden daraus erst die konventionelle Sprache und Schrift. Wilde Ähren und der Zufall gaben dem Menschen den Gedanken des Ackerbaues. Nun entstanden noch mehr Götter, z. B. Apollo, der Gott der Poesie, Saturn. Nicht alle Menschen waren vom Donner erweckt worden; die wilden Höhlenbewohner wurden bereitwillige untergeordnete Diener der höherentwickelten Menschen auf deren Ländereien. Auf Anlaß von späteren Unruhen durch die Sklaverei entstand der Staat, eine förmliche Regierung als Vereinigung der Väter der höheren Familien zum Schutz ihrer Macht. Es waren theokratische Aristokratieen, Staaten, gebildet aus einer kleinen Anzahl Bürger und einer großen Menge von ihnen regierter Abhängiger. Krieg ist ein Bewegungs- und Entwickelungsmittel der Völker, die Thätigkeit des Menschen widmet sich in ihm dem Verein, dem er angehört. In den Fabeln der Mythologie kann man die Geschichte der dunklen Zeiten lesen; die Gedanken der Menschen haben sich zuerst wie beim Kinde mit der Einbildungskraft und sogar in poetischer Form hervorgethan. Homer ist nicht eine Einzelperson, sondern ein Kollektivbegriff für dichterische Rhapsoden. Die Geschichte der heroischen Zeit, d. h der aristokratischen Regierungen, findet sich niedergelegt im römischen Recht: Romulus war ein aristokratischer König, durch den Kampf der Patrizier und Plebejer kam Rom endlich zur Monarchie, zur Einheit des Staates in der Mannigfaltigkeit seiner Bürger. Mit dem Mittelalter treten neue Völker an die Stelle der abgelebten; auch hier ist der Entwickelungsgang ähnlich: die Lehen erinnern an die aristokratischen Familienhäupter und Heroen, die Kleriker an die Priester des Altertums, die Wappen an die Hieroglyphen, die Leibeignen an die Sklaven, die Legenden an die homerischen Gesänge. Auch hier endet die Verfassungsgeschichte monarchisch. — Die alttesta-

mentliche Geschichte als die des Offenbarungsvolkes nimmt Vico von seinen völkerpsychologischen Betrachtungen und Gesetzen aus.

Die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts muß man auffassen von dem Gesichtspunkt, daß sie im Gefühl der Unerträglichkeit der politischen und sozialen Zustände ihres Landes Mittel zur Verbesserung suchte. Daher überwiegen die politischen und sozialen Probleme, und um den Menschen in diesen, d. h. auf der Erde recht einzuwurzeln, greift man zum Sensualismus. Obgleich nicht eigentlich Philosophen sind doch zu erwähnen Montesquieu und J. J. Rousseau. Montesquieu stellte in seinem „Esprit des lois“ 1748 dem abstrakten philosophischen Naturrecht die historische Betrachtung zur Seite und gab die erste Theorie der konstitutionellen Monarchie und der Repräsentativverfassung. Ging Montesquieu auf eine Weiterbildung der gesellschaftlichen Zustände aus, so will Rousseau die bestehenden vernichten und alles ganz neu aufbauen. Die Kultur ist eine falsche Entwickelung, man muß zur ursprünglichen Kraft und Einfachheit der Natur zurückkehren. In seinem „Emile ou de l'éducation“ 1762 reformiert er die Erziehung; er will hier ein Mittleres zwischen Natur und Kultur, die Anfänge der Kultur ohne ihre Folgen. Im „Contrat social“ 1762 entwickelt er die Theorie der Volkssouveränität. Der Mensch ist von Natur frei, eine rechtmäßige Staatsbildung ist daher bloß die durch Vertrag. In dem moralischen und kollektiven Körper, welcher = Staat ist, entscheidet zwar nicht die volonté de tous, wohl aber die volonté générale; dieser hat das Gemeinwohl vor Augen im Unterschied von den bloßen Privatinteressen der Einzelnen. Die Regierung ist der Diener des Souveräns, d. h. des Volkes. Rousseau ist gegen Repräsentativsystem, will Volksversammlungen und unmittelbare Volksabstimmungen. — In der Religion vertritt er den moralischen Theismus (Gott, Tugend, Unsterblichkeit mit Vergeltung); die historische christliche Religion dagegen ist dem Staat eher schädlich als nützlich; die wahren Christen sind auf himmlische Dinge gerichtet, das kurze Erdenleben hat einen geringen Wert für sie. Daher haben sie keine Leidenschaft für ihr Vaterland, durch ihre Tugenden der Demut und des Gehorsams sind sie gemacht, Sklaven zu sein.

Auf Leibniz' Lehrbildung war von Einfluß und auf die Zeit überhaupt der Skepticismus von Pierre Bayle, dem Verfasser des „Dictionnaire historique et critique“, das noch immer von Wert ist durch seine philosophischen Artikel. Bayle war ein Hugenot; er ließ sich in der Jugend zum Übertritt zum Katholicismus bringen, trat aber wieder zurück; wegen der Hugenottenverfolgung verließ er Frankreich und wurde Professor der Philosophie zu Rotterdam, starb 1706. Nach Bayle ist die Vernunft stark im Aufzeigen des Falschen, schwach in der positiven Erkenntnis der Wahrheit. Nicht einmal das Dasein der Körperwelt ist beweisbar. Die sekundären Qualitäten sind nicht real, warum sollten es Bewegung und Ausdehnung mehr sein? Warum sollte etwas nicht ausgedehnt und bewegt erscheinen, ohne so etwas wirklich an sich zu haben? Wenn uns Gott in den sekundären Qualitäten täuschen kann und darf, warum nicht auch in Ausdehnung und Bewegung? Am häufigsten hat Bayle die Frage nach der Vereinbarkeit des Bösen mit der Güte Gottes zur Sprache gebracht; er behauptete, der Grundgedanke des Manichäismus, die Lehre von zwei Prinzipien, einem guten und einem bösen, sei gar nicht so absurd; zwei Prinzipien seien zwar für die Vernunft ungereimt, aber die Gründe aus der Erfahrung für eine solche Annahme seien um so siegreicher. Die Erfahrung zeige eine solche Mischung von Gut und Übel, Vollkommnem und Unvollkommnem in der Welt, daß man sie nicht unmittelbar aus einem guten und weisen Urheber überzeugend ableiten könne. Aus allem diesem folgerte Bayle, daß nicht in der Vernunft, sondern nur in der Offenbarung und in der Erleuchtung der Gnade Gewißheit gewonnen werden könne. — Leibniz hat seine „Theodicee“ besonders gegen Bayle geschrieben, aber dessen Einwürfe wirkten fort zu einer Zurückdrängung philosophischer Theologie.

Eine Anticipation späterer geschichtsphilosophischer und völkerpsychologischer Versuche liegt vor bei Johann Baptist Vico, dessen Hauptschrift: „Prinzipien einer neuen Wissenschaft zur Erkenntnis der Natur der Nationen“ (übers. von Weber 1822) zuerst 1725 erschien. Vico ist geboren 1688 zu Neapel, war Professor an der Universität daselbst. Plato, Tacitus, Baco von Verulam, Hugo Grotius hatten den Haupteinfluß auf ihn. Früh

entschied er sich für den Begriffsrealismus; er sieht in der Welt und selbst den materiellen Substanzen Emanationen eines metaphysischen Prinzips, einer ewigen Idee, welche die äußere Welt gestaltet. Dies Verhältnis der Welt zu Gott berechtigt den Menschen, sich nach einer idealen Tugend und Gerechtigkeit zu richten, d. h. nach einer absoluten, der göttlichen Gerechtigkeit. Die Existenz der ewigen Idee erkennen wir in den unwillkürlichen Bewegungen unseres Geistes, in den Begriffen, die ihn unbewußt erfüllen und gegen seinen Wunsch bewegen. Die ewigen (aber nicht angeborenen) Wahrheiten haben ihren Ursprung nicht in uns, ihre Erkenntnis stammt augenscheinlich von ihrem Objekt, d. h. der ewigen Idee her. Diese ewige Idee schafft mit Willen alle Dinge in der Zeit, sie enthält und erhält sie. Der Platonismus ist für Feststellung der Moral und Entwickelung der Zivilisation geeigneter als jedes andere System. Zwischen Gott und der materiellen Welt steht, von Gott ausgehend, die noch unkörperliche erste Materie als eine Kraft der Ausdehnung und Bewegung, sie ist der metaphysische Punkt, der sich ausdehnt und ausbreitet in bewegliche und vielfache Körper. Der Mensch ist ein Auszug der Natur, bestehend aus Geist, Körper und dem Verbindungswesen beider, der Seele. Der Geist ist das Licht von Gott, welches in uns und durch uns handelt, unabhängig von unserm Willen und oft ohne unser Wissen. Die Sinne haben ihren Sitz im Körper, die Affekte, Leidenschaften und Einbildungskraft in der Seele, die Vernunft im Geist. Die Erfindungskraft in uns erstreckt sich nie (wie bei Gott) auf die Substanz der Dinge, deshalb können wir sie nie erkennen und nie nachbilden. Die Substanz der Dinge und die Geschicke der Welt gehören zur Verfügung Gottes; die Beziehungen und Mischungen der Dinge und die äußeren Umstände hängen ab vom Menschen. Gott übt eine Zugkraft aus, welche die Menschen leitet durch alle ihre besonderen (und freien) Willen hindurch zu einem unabänderlichen Endziel; Gott ist Ausgang und Ende aller Dinge. Der Mensch ist aber nicht bloß ein Abriß der Natur, sondern auch der Typus der ganzen Menschheit; auch diese hat Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter. Gott hatte den Menschen rein geschaffen, dieser ist mit freiem Willen gefallen; den ge-

fallenen Menschen blieb der Instinkt der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung. Der Donner weckte in ihnen den Gedanken an göttliche Mächte. Sie lebten in Höhlen familienweise; Jupiter, Juno, Diana (Keuschheit der Ehe) wurden die nächsten Götter. Durch den Schrecken des Donners wurde auch die Sprache gelöst; die ersten Wörter waren einsilbig (Pa—pa) und oft nachahmend. Die erste Schrift war Zeichen- und Geberden-schrift. Allmählich wurden daraus erst die konventionelle Sprache und Schrift. Wilde Ähren und der Zufall gaben dem Menschen den Gedanken des Ackerbaues. Nun entstanden noch mehr Götter, z. B. Apollo, der Gott der Poesie, Saturn. Nicht alle Menschen waren vom Donner erweckt worden; die wilden Höhlenbewohner wurden bereitwillige untergeordnete Diener der höherentwickelten Menschen auf deren Ländereien. Auf Anlaß von späteren Unruhen durch die Sklaverei entstand der Staat, eine förmliche Regierung als Vereinigung der Väter der höheren Familien zum Schutz ihrer Macht. Es waren theokratische Aristokratieen, Staaten, gebildet aus einer kleinen Anzahl Bürger und einer großen Menge von ihnen regierter Abhängiger. Krieg ist ein Bewegungs- und Entwickelungsmittel der Völker, die Thätigkeit des Menschen widmet sich in ihm dem Verein, dem er angehört. In den Fabeln der Mythologie kann man die Geschichte der dunklen Zeiten lesen; die Gedanken der Menschen haben sich zuerst wie beim Kinde mit der Einbildungskraft und sogar in poetischer Form hervorgethan. Homer ist nicht eine Einzelperson, sondern ein Kollektivbegriff für dichterische Rhapsoden. Die Geschichte der heroischen Zeit, d. h der aristokratischen Regierungen, findet sich niedergelegt im römischen Recht: Romulus war ein aristokratischer König, durch den Kampf der Patrizier und Plebejer kam Rom endlich zur Monarchie, zur Einheit des Staates in der Mannigfaltigkeit seiner Bürger. Mit dem Mittelalter treten neue Völker an die Stelle der abgelebten; auch hier ist der Entwickelungsgang ähnlich: die Lehen erinnern an die aristokratischen Familienhäupter und Heroen, die Kleriker an die Priester des Altertums, die Wappen an die Hieroglyphen, die Leibeignen an die Sklaven, die Legenden an die homerischen Gesänge. Auch hier endet die Verfassungsgeschichte monarchisch. — Die alttesta-

mentliche Geschichte als die des Offenbarungsvolkes nimmt Vico von seinen völkerpsychologischen Betrachtungen und Gesetzen aus.

Die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts muß man auffassen von dem Gesichtspunkt, daß sie im Gefühl der Unerträglichkeit der politischen und sozialen Zustände ihres Landes Mittel zur Verbesserung suchte. Daher überwiegen die politischen und sozialen Probleme, und um den Menschen in diesen, d. h. auf der Erde recht einzuwurzeln, greift man zum Sensualismus. Obgleich nicht eigentlich Philosophen sind doch zu erwähnen Montesquieu und J. J. Rousseau. Montesquieu stellte in seinem „Esprit des lois" 1748 dem abstrakten philosophischen Naturrecht die historische Betrachtung zur Seite und gab die erste Theorie der konstitutionellen Monarchie und der Repräsentativverfassung. Ging Montesquieu auf eine Weiterbildung der gesellschaftlichen Zustände aus, so will Rousseau die bestehenden vernichten und alles ganz neu aufbauen. Die Kultur ist eine falsche Entwickelung, man muß zur ursprünglichen Kraft und Einfachheit der Natur zurückkehren. In seinem „Emile ou de l'éducation" 1762 reformiert er die Erziehung; er will hier ein Mittleres zwischen Natur und Kultur, die Anfänge der Kultur ohne ihre Folgen. Im „Contrat social" 1762 entwickelt er die Theorie der Volkssouveränität. Der Mensch ist von Natur frei, eine rechtmäßige Staatsbildung ist daher bloß die durch Vertrag. In dem moralischen und kollektiven Körper, welcher = Staat ist, entscheidet zwar nicht die volonté de tous, wohl aber die volonté générale; dieser hat das Gemeinwohl vor Augen im Unterschied von den bloßen Privatinteressen der Einzelnen. Die Regierung ist der Diener des Souveräns, d. h. des Volkes. Rousseau ist gegen Repräsentativsystem, will Volksversammlungen und unmittelbare Volksabstimmungen. — In der Religion vertritt er den moralischen Theismus (Gott, Tugend, Unsterblichkeit mit Vergeltung); die historische christliche Religion dagegen ist dem Staat eher schädlich als nützlich; die wahren Christen sind auf himmlische Dinge gerichtet, das kurze Erdenleben hat einen geringen Wert für sie. Daher haben sie keine Leidenschaft für ihr Vaterland, durch ihre Tugenden der Demut und des Gehorsams sind sie gemacht, Sklaven zu sein.

Neben diesem praktischen Bestreben ging ein theoretisches her, welches an Locke anknüpfte und diesen in reinen Sensualismus fortzubilden bemüht war. Condillac, ein Weltgeistlicher, Lehrer des Erbprinzen von Parma, machte zuerst diesen Versuch im „Essai sur l'origine des connaissances humaines“ 1746, noch genauer im „Traité des sensations“. Die Seele hat nichts Ursprüngliches als das Empfindungsvermögen; aus der Sensation erklären sich alle Operationen der Seele. Die Empfindung als Modifikation der Seele durch die Sinne ist zugleich das Bewußtsein ihrer selbst. Ist von mehreren Empfindungen eine besonders stark, so beschäftigt sich der Geist bloß mit ihr; das ist die Aufmerksamkeit. Gedächtnis ist, wenn der Eindruck auf die Sinne gemacht war und die Affektion überdauert. Durch das Gedächtnis werden wir auf zwei Ideen aufmerksam; auf zwei Ideen aufmerksam sein und vergleichen ist dasselbe. Beim Vergleichen nimmt man Ähnlichkeiten und Unterschiede wahr; dies ist das Urteilen. So wird die Empfindung nach und nach Aufmerksamkeit, Vergleichung, Urteil. Ebenso ist es im Praktischen; alle Thätigkeit entsteht aus dem Verlangen, dies ist das Wahrnehmen des guten oder schlimmen Zustandes nebst Vergleichung mit dem vorhergehenden besseren. So sind alle Operationen der Seele nichts als eine Umwandlung der Empfindungen, transformation des sensations. Vernunft ist nichts als das Resultat aller Operationen der Seele, die Kenntnis der Art, wie wir die Operationen der Seele anzuordnen haben, um bürgerliche Geschäfte mit Klugheit auszuführen und in der Untersuchung der Wahrheit glücklich fortzuschreiten. Das Mittel zur Entdeckung neuer Wahrheiten ist die Analyse. — Um den Beitrag jedes einzelnen Sinnes zu den Vorstellungen unserer Seele zu erforschen, stellt sich Condillac den Menschen als eine lebende Statue vor, verschließt alle Sinne bis auf einen, beobachtet, welche Zustände in der Seele durch die Eindrücke des einen geöffneten Sinnes entstehen, öffnet dann einen zweiten u. s. f. Tier und Mensch rückt Condillac sehr nahe, sie unterscheiden sich wie beschränkte und vollkommene Intelligenz: der Mensch erwirbt sich durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit als Schöpfers und Gesetzgebers, das Tier dagegen bleibt beim Gefühl der Ab-

hängigkeit von den nächsten Ursachen stehen, die seinen angenehmen oder unangenehmen Zustand bestimmen. Auch die Idee von moralischen Gesetzen für sein Thun und Lassen erwirbt sich der Mensch.

Einen wesentlich praktischen Sensualismus vertrat Helvetius in seinem Buch „De l'esprit“ 1758, und „De l'homme“, welches erst nach seinem Tode (er starb 1771) erschien. Durch seinen praktischen Sensualismus will er die Grundlagen der Moral neu legen, er hatte Gelegenheit gehabt als Generalpächter die gerechten Klagen seines Volkes kennen zu lernen. Tugenden sind Handlungsweisen, welche zur allgemeinen Glückseligkeit beitragen, der Nutzen für die Gesellschaft ist das Maß der Tugend. Man muß die Menschen nur lehren, ihr Privatinteresse als verbunden mit dem allgemeinen zu erkennen. Die Triebfedern der Tugenden sind Belohnung und Strafe, Ehre und Schande. Gesetzgebung und Erziehung müssen sich zur Vervollkommnung des Menschen an diese Triebfedern wenden. Diese Triebfedern sind identisch mit den Leidenschaften (passions im weiten französischen Sinne). Die Leidenschaften allein befruchten den Geist und erheben ihn zu großen Ideen und Thaten; selbst mit wenig Begabung kann man Großes leisten, wenn man Leidenschaften hat; wo sie fehlen, werden die Menschen dumm und faul. Der Ursprung der Leidenschaften liegt in der physischen Empfindlichkeit des Menschen, im Triebe zum Vergnügen und der Furcht vor Schmerz, die alle Menschen auf gleiche Weise in Bewegung und Thätigkeit versetzen.

Diese Schriften machten großes Aufsehen; es lag etwas Wahres darin, daß alle Tugend gemeinnützig sein müsse, und daß die sinnliche Natur des Menschen moralisch solle verwertet werden; es war nur sehr übertrieben. Für praktische Menschenkenntnis ist Helvetius noch heute sehr lehrreich.

Zum vollen Materialismus wurde diese Richtung in La Mettrie, L'homme machine, und im „Système de la nature ou des lois du monde physique et moral“, welches 1770 mit London als Druckort erschien, angeblich par feu Mirabaud, aber zum Verfasser den Baron von Holbach hat, einen geborenen Deutschen aus der Pfalz, der aber ganz Franzose geworden war und in

Paris lebte und starb. Dieses, welches das größte Aufsehen machte und lange als die Bibel des Materialismus galt, geht aus von der Unbefriedigtheit der damaligen Zustände und sucht ihre Erklärung so: der Mensch ist nur darum unglücklich, weil er seine Natur verkennt, er will über seine Sphäre hinaus, sich erheben über die sinnliche Welt; man muß ihn zur Natur, von der er sich entfernt hat, zurückführen. Von Ewigkeit her existieren mannigfaltige Materien in mannigfaltigen Bewegungen untereinander; nichts ist in absoluter Ruhe. Die Bewegung, welche die Erfahrung unleugbar lehrt, kann man der Materie nicht als ihr wesentlich absprechen. Eine äußere Ursache derselben hat nicht bewiesen werden können; Schöpfung aus nichts ist ein leeres Wort; ein Geist, d. h. ein Wesen ohne alle Analogie mit der Materie hätte gar keine Berührungspunkte mit ihr, könnte nicht auf sie wirken. Materie und Bewegung existieren somit von Ewigkeit. Es giebt aber zwei Arten von Bewegung, 1) Massenbewegung, 2) innere verborgene Bewegung, Bewegung der unwahrnehmbaren Teile der Materie, die erst nach einiger Zeit durch die äußeren Veränderungen, welche sie bewirken, offenbar werden: Gährung bei Wein und Bier, Wachstum bei Tieren und Pflanzen, die sogen. intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, Äußerungen der Nerven und des Gehirns. Einen Geist als Substanz giebt es nicht; sein Begriff ist bloß negativ, unausgedehnte unteilbare Substanz, eine solche könnte überdies unmöglich auf den Körper wirken und Bewegung im Raume hervorbringen. Empfindung als Grundfähigkeit der lebendigen Natur scheint freilich unbegreiflich, aber sie ist nicht unerklärlicher als Schwere, Elasticität, Elektricität, Magnetismus, überhaupt alle Grundeigenschaften der Materie. Vernunft ist nichts als Klugheit, Vorsicht auf Grund früherer Erfahrung; man beurteilt künftige Fälle und das nötige Verhalten dabei nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Der Mensch ist nicht frei, so wenig wie die Naturkörper; aber die Imputation bleibt bestehen. Zurechnung heißt, jemand für den Urheber einer Handlung erklären. Selbst Belohnung und Strafe bleiben in Wirksamkeit, denn die handelnden Wesen können modifiziert werden. Der praktische Grundtrieb des Menschen ist die Selbstliebe, aber diese kann eine dauerhafte Glückseligkeit den

momentanen Begierden und Leidenschaften vorziehen, und einsehen, daß sie am Besten ihr Privatinteresse nicht von dem Interesse der Gesellschaft trennt. Tugendhaft sein heißt sich selbst und seinen Mitmenschen wahrhaft nützlich sein; nur diese Tugend macht glücklich. Sehr eifrig sucht Holbach darzulegen, daß nicht von der Zweckmäßigkeit in der Welt auf Gott geschlossen zu werden brauche. Die Natur ist kein von außen gemachtes Kunstwerk, sie ist die unermeßliche Werkstätte zugleich mit Materialien und Instrumenten zur Thätigkeit; alle Erscheinungen sind Wirkungen ihrer Energie und der thätigen Ursachen, welche sie in sich schließt. Sie wirkt nie zufällig, sondern nach Regeln und Gesetzen, die wir nur nicht immer kennen. Die Wörter Gott, Geist, Intelligenz helfen dieser Unwissenheit nicht ab, im Gegenteil sie hindern uns, die natürlichen Ursachen aufzusuchen. Durch zufälliges Werfen von Buchstaben entsteht freilich keine Ilias, aber das sagt der Naturalismus auch nicht; er lehrt, daß die Natur nach gewissen und notwendigen Gesetzen einen Kopf so organisiere, daß er fähig wird, ein solches Gedicht zu verfertigen.

Holbach hat die Schwierigkeit des Materialismus nicht weggebracht, wie Bewegung auf einmal Denken wird; seine Berufung auf Elektricität, Magnetismus u. s. w. war in seiner Zeit sehr scheinbar, heute fällt sie ganz weg, seitdem diese Erscheinungen wirklich auf Molekularbewegungen zurückgeführt sind.

Die sensualistische Moral und naturalistische Weltauffassung wurde ein Grundzug der „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“, welches Paris 1751 bis 1772 erschien. Unter den Herausgebern sind besonders hervorzuheben: D' Alembert (Mathematiker) und Diderot (Ästhetiker).

So hatte sich die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts, theoretisch von Locke ausgehend, entwickelt unter dem sichtbaren Bestreben, den Menschen ganz auf diese Welt hinzuweisen, damit er, in ihr für sich und seinesgleichen das Glück suchend, Besserung der sozialen und politischen Zustände erreiche. Anders gestaltete sich die Entwickelung der englischen Philosophie von dem gleichen Ausgangspunkt, dem aber die sozialen und politischen Nebenmotive fehlten. Zunächst erwuchs aus Locke der

Idealismus von **George Berkeley**, der in ihm zugleich die Widerlegung naturalistischer Tendenzen sah. Berkeley war Geistlicher, protestantischer Bischof von Cloyne in Irland (gestorben 1753); er war in Mathematik und Naturwissenschaft sehr zuhause; seine „Theory of vision", 1709, berührt sich mit der jetzt sogen. empiristischen Ansicht (Helmholz Hauptvertreter). Seine bekanntesten philosophischen Schriften sind seine „Principles of human knowledge", 1710 und „Three dialogues between Hylas and Philonous", 1713. Indes sind alle seine Schriften lesenswert, sehr hübsch geschrieben (der englische Plato); Gesamtausgabe von Fraser 1874.

Unsere Gedanken, Gefühle und Phantasieen existieren in unserem Geist, nicht außer ihm; ebenso ist es mit allen Empfindungen und Wahrnehmungen von körperlichen Dingen. Die primären und sekundären Qualitäten sind Arten *unseres* Empfindens; Ausdehnung, Größe, Figur, ebenso wie Farbe, Gerüche, Töne kennen wir nur als Empfindungen und Wahrnehmungen in uns. Der Tisch *ist*, heißt, ich sehe und fühle ihn; er ist in meinem Studierzimmer, während ich nicht da bin, heißt: ich würde ihn wahrnehmen, wenn ich dort wäre, oder ein anderer Geist nimmt ihn vielleicht wahr. Existieren bei Sinnesdingen heißt zunächst nichts als Wahrgenommenwerden, esse = percipi. All unser Wissen von den Sinnesdingen sind Empfindungen, Empfindungen sind Vorstellungen in uns, nicht Dinge außer uns. Unmittelbar haben wir so keine Kenntnis von äußeren Dingen. Aber sind die Wahrnehmungen nicht Abbilder realer Dinge, und werden nicht dadurch diese unmittelbar erkannt? Aus einem Bild kann ich nicht unmittelbar das Original erkennen, ich müßte es unabhängig vom Bilde bereits kennen. Die bloßen Sinne lehren von einem solchen Original nichts, die Vernunft kann uns diese Originale nicht geben. Vernunft — das steht durch Locke fest — setzt Vorstellungen zusammen, ist keine Erkenntnisquelle von Gegenständen. Materielle Dinge anzunehmen (als Hypothese), wäre ganz unnütz; Materie kann eingestandenermaßen nicht auf einen Geist wirken, in ihm keine Idee hervorrufen. Somit ist die Annahme realer äußerer Dinge ganz unbegründet; es giebt nur Ideen. Nun weiß aber der Mensch, daß er nicht Urheber aller

seiner Ideen ist; es steht nicht in seiner Gewalt, welche Ideen er haben will, wenn er seine Sinne öffnet; die Ideen der Sinne sind überdies stärker, geordneter, zusammenhängender als die bloßen Geschöpfe unseres Geistes. Die Sinnesideen müssen somit von einer anderen Ursache herkommen als von unserem Geist, aber diese andere Ursache kann nur ein Geist sein; ein Geist allein kann Ideen hervorbringen, er allein wirken, weil er eine thätige Substanz ist. Wegen der Mannigfaltigkeit und Ordnung der Sinnesideen kann der Geist, der sie hervorbringt, nur Gott sein. Außer Gott giebt es bloß Geister als reale Substanzen. Die Natur ist die Reihe von Sensationen, welche Gott den Geistern eindrückt gemäß gewissen festen und generellen Regeln; die ganze Natur ist bloß Phänomen oder Erscheinung in der Seele. Praktisch bleibt alles wie bei der gemeinen Ansicht; wir empfinden, lernen daraus und bilden Erfahrung; nur die Deutung der Realität ist eine andere. Die Physik führt die Naturerscheinungen auf allgemeine Gesetze zurück und läßt uns gemäß der Analogie, Konstanz und Uniformität derselben den natürlichen Lauf der Dinge voraussehen; die reale, bewirkende oder allgemeine Ursache der Erscheinungen giebt die Metaphysik in dem obigen Sinne.

Mannigfach wurde in dieser Zeit die Moral in England bearbeitet. Am einflußreichsten wurde Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711. Der Mensch hat selbstische Affekte (Triebe), soziale oder Gattungstriebe, außerdem die rationalen oder Reflexionsaffekte. Diese letzteren bestehen in Gefühlen der Achtung oder Verachtung des Moralisch-Schönen oder Häßlichen, welche Gefühle zugleich treibende Kräfte zum sittlichen Ziel sind. Das Wesen der Sittlichkeit oder Tugend besteht in dem richtigen harmonischen Verhältnis der selbstischen und geselligen Neigungen. Der Hauptschüler Shaftesburys war Hutcheson (gestorben 1747), nach welchem die Moral auf dem moral sense beruht, vermöge dessen wir billigen, was auf die allgemeine Glückseligkeit abzielt.

Nicht ohne Zusammenhang mit Berkeleys Idealismus ist der Skepticismus von David Hume. David Hume ist 1711 zu Edinburg geboren als jüngerer Sohn einer gräflichen Familie.

Er widmete sich ganz den Studien. 1739 gab er ein Buch „On human nature“ heraus, welches keine Beachtung fand, wiewohl es seine Lehren viel bestimmter und ausführlicher enthält als seine späteren Schriften. 1741 und 1742 erschienen zwei Bände seiner „Essays moral, political and literary“; sie fanden wegen ihrer reizvollen und klaren Darstellung viel Beifall. Er arbeitete nun seine „Menschliche Natur“ zum Teil um in die „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ 1748. Eine „Untersuchung über die Moralprinzipien“ 1751 zog die Aufmerksamkeit auch auf diese Schrift, die dann sehr einflußreich wurde. Später schrieb Hume eine „Geschichte Großbritanniens“; eine „Natürliche Geschichte der Religion“. Die „Dialoge über natürliche Religion“ erschienen nach seinem Tode. Seine vollständigen „Essays“ sind am gelesensten; man versteht sie nicht ganz ohne Rückbeziehung auf die „Menschliche Natur“.

Es giebt zwei Klassen unserer Vorstellungen, Eindrücke oder Empfindungen und Ideen; ihr Unterschied besteht bloß in Grad, Stärke und Lebhaftigkeit, wie z. B. bei empfundener und erinnerter Hitze. Alle Ideen sind kopiert nach einer Empfindung, man kann sich nichts denken, was man nicht vorher gefühlt hat, sei es durch den äußeren oder inneren Sinn. Zu den Eindrücken gehören auch Leidenschaften, Wünsche, Erregungen, emotions. Wo kein Eindruck, da keine Idee. Für die Aufeinanderfolge der Ideen in Gedächtnis und Einbildungskraft giebt es nach der Erfahrung Regeln, das sind die Associationsgesetze: Ähnlichkeit, Berührung in Zeit und Ort, Ursache und Wirkung. Ursache und Wirkung ist bloß die gewohnheitsmäßige Aufeinanderfolge zweier Thatsachen, bloße Ideenassociation; auch Substanz ist Ideenassociation, nämlich Sammlung mehrerer Eigenschaften, die immer zusammen wahrgenommen werden. Kausalität und Substanz sind Ideen, Ideen sind Kopieen von Eindrücken, in den Eindrücken haben wir nie etwas anderes als Aufeinanderfolge und Zugleichsein. Raum und Zeit sind gleichfalls aus Eindrücken abgeleitet, der Raum aus der Disposition sichtbarer und tastbarer Punkte. Später hat Hume Substanz, Raum und Zeit mehr beiseite gelassen und sich um so mächtiger auf den Begriff der Ursache geworfen. Wenn man einmal Ideen hat, die auch jetzt

alle Kopieen von Eindrücken sein müssen, so kann man Relationen unter ihnen entdecken. Zu den Wissenschaften, welche Relationen von Ideen sind, gehören Geometrie und Arithmetik; Quadrat der Hypothenuse = Quadraten der zwei Seiten, ist eine Relation zwischen Figuren; 3 × 5 = Hälfte von 30, ist Relation zwischen zwei Zahlen. Relationen von Ideen können durch die bloße Thätigkeit des Denkens entdeckt werden ohne Rücksicht auf reale Existenz; sie sind demonstrierbar, d. h. ihr Gegenteil schließt einen Widerspruch ein und kann nie deutlich vorgestellt werden. Dies wendet Hume gegen den Begriff der Ursache: Ursache und Wirkung besagt eine Verknüpfung von Thatsachen, von jeder Thatsache ist das Gegenteil möglich und kann mit derselben Leichtigkeit vorgestellt werden, wie die Wirklichkeit selbst, z. B. die Sonne wird morgen aufgehen und sie wird nicht aufgehen. Die Erkenntnis der Relation von Ursache und Wirkung ist somit durch Schlüsse a priori nicht erreichbar. Adam, zum erstenmal vor Wasser und Feuer gestellt, kann aus Flüssigkeit und Durchsichtigkeit, aus Wärme und Licht nicht ermessen, daß jenes ihn ersticken, dieses ihn verzehren kann. Ursache und Wirkung sind somit zwei Thatsachen, deren Verknüpfung ganz willkürlich ist, d. h. ohne Beobachtung würden wir nie sagen können, die und die Thatsache wird die und die bewirken. Daß der Billiardstab durch den Stoß die Billiardkugel bewegt, mußte aus Erfahrung gelernt werden. In dem Eindruck der Sinne ist nichts von einem inneren Band zwischen den zwei Thatsachen. Auch zwischen Wille und Muskelbewegung nehme ich nur die zeitliche Aufeinanderfolge wahr. Ursache ist somit eine Idee, welche sich bildet aus der Wiederholung derselben Thatsachen als voraufgehend und nachfolgend, sie entspringt aus Gewohnheit, d. h. aus der durch wiederholte Eindrücke entstandenen Neigung, b nach a zu erwarten. Quell des Ursachsbegriffes ist somit nicht die Vernunft, sondern die Gewohnheit.

Giebt es äußere Dinge? Der Geist hat nie etwas präsent als seine Wahrnehmungen, eine Erfahrung von Verknüpfung derselben mit Objekten kann er nicht machen, eine solche Verknüpfung ist daher zweifelhaft. Es giebt keine Gewißheit, ob die Sinneseindrücke unmittelbar vom Objekt entspringen, oder durch

ein schöpferisches Vermögen unseres Geistes hervorgebracht werden, oder vom Urheber unseres Daseins sich ableiten, oder sonst eine unbekannte Ursache haben. Realität ist nichts als eine lebhafte Vorstellung, verknüpft mit einem gegenwärtigen Eindruck, der nicht vom Willen abhängt; sie beruht auf einem Glauben.

Die Moral gründet sich nicht auf Vernunft; Vernunft erkennt bloß Relationen, ist kein Antrieb zum Handeln. Sie beruht auf moralischer Empfindung; diese ist teils unmittelbare Neigung oder natürlicher Instinkt, wie Liebe zu den Kindern, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Mitleid mit Unglücklichen, teils und überwiegend eine Empfindung von Verpflichtung, wenn wir die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft ansehen, die ohne Gerechtigkeit, Treue u. s. w. unmöglich erhalten werden könnte. Alles, was zum Glück der Gesellschaft beiträgt, empfiehlt sich daher unserer Billigung und unserem guten Willen, auch ohne Beziehung auf unser Ich. Die Freiheit des Willens ist zu leugnen; es giebt eine regelmäßige Aufeinanderfolge in unserem Geist zwischen Motiv und That, diese Aufeinanderfolge ist das Wesentliche bei Ursache und Wirkung. — In der Moral hat Hume seinen Skepticismus mehr zurücktreten lassen, er meint bloß, man könne auf Augenblicke an jenen so einfachen Prinzipien irre werden.

Seinen vollen Skepticismus hat er gegen alle natürliche Theologie gerichtet. Unsere Ideen reichen nicht weiter als unsere Erfahrung, wir haben aber keine Erfahrung von göttlichen Attributen und Wirksamkeiten. Reale Ursache und Wirkung ist stets bloß Verknüpfung zweier sinnlichen Thatsachen, so kommt man also nicht über das Sinnliche hinaus zum Übersinnlichen. Beweisen kann man nur Relationen von Ideen, keine Thatsachen, also auch nicht die Existenz Gottes; der Gedanke einer Nichtexistenz Gottes schließt keinen Widerspruch ein. Die Regelmäßigkeit der Welt ist kein Beweis einer freiwirkenden Intelligenz; auch in der Algebra zeigt sich zuweilen auffallende Regelmäßigkeit, Notwendigkeit und Regelmäßigkeit sind somit verträglich. Ein Wunder läßt sich nie beweisen; konstante Erfahrung lehrt uns die Naturgesetze, ein Wunder stände somit wie *eine* Erfahrung gegen Millionen, dadurch verliert es alle Glaubwürdigkeit; es ist stets glaubwürdiger, daß ein sogenanntes Wunder eine

Täuschung war. Erfahrung ist die Quelle unserer Vernunfterkenntnis, in der Erfahrung zeigt sich keine Vergeltung, also haben wir auch keinen Grund eine anzunehmen. Die Erfahrung zeigt uns nur das Zusammensein von Leib und Seele, also bietet sie einen Grund gegen Unsterblichkeit. Das alles ist gegen eine Vernunftreligion gesagt; die positive des Christentums läßt Hume stehen, die gründet sich nach ihm aber auch nicht auf Vernunft, sondern auf den Glauben, d. h. auf ein fortwährendes Wunder in jedem Einzelnen, das ihn bestimmt, das anzunehmen, was der Gewohnheit und Erfahrung am meisten entgegen ist.

Hume will den Skepticismus milde wenden; man soll von demselben angeleitet werden, seine Untersuchung auf Gegenstände zu richten, wie sie am besten für die engen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes sich eignen. Der Streit zwischen Skeptiker und Dogmatiker ist meist Wortstreit; kein Dogmatiker leugnet, daß es in Hinsicht alles Wissens unlösbare Schwierigkeiten giebt; kein Skeptiker leugnet, daß wir trotz dieser Schwierigkeiten der absoluten Notwendigkeit unterworfen sind, zu denken, zu glauben, zu schließen und selbst häufig mit Sicherheit beizustimmen. Der Skeptiker besteht aus Gewohnheit und Neigung mehr auf den Schwierigkeiten, der Dogmatiker aus denselben Gründen mehr auf jener Notwendigkeit. — Bei der Beurteilung Humes muß Mittelpunkt sein die Behauptung, daß alle Ideen Kopieen von Eindrücken seien, daß, wo kein Eindruck, da auch keine Idee. Unabhängig davon bleibt seine Darlegung, daß wir bei Ursache das innere Band nicht sehen, nicht anschaulich machen können und zwar sowohl bei Wirkung von Ungleichartigen wie bei Gleichartigen.

Mitte des 18. Jahrhunderts wurde in England durch Hartley und im Anschluß an ihn nachher durch Priestley der Versuch gemacht, alle geistigen Vorgänge auf die Association der Vorstellungen zurückzuführen, wobei die Association selbst als physiologisch begründet gefaßt wurde.

Hartley war Arzt, gab 1749 heraus „Observations on man, his frame, his duty and his expectations“. Die weiße Substanz des Gehirns, das Rückenmarck und Nervenmark sind die Werkzeuge der Empfindung und Bewegung. Dieselbe Sub-

stanz ist das unmittelbare Werkzeug, wodurch dem Geist Ideen dargestellt werden. Die Sensationen dauern in der Seele noch eine kurze Zeit nach der Einwirkung der Objekte fort. Diese Fortdauer der Sensationen ist möglich mittelst der Vibrationen der kleinen Teilchen, welche durch die Eindrücke der äußeren Objekte auf die Sinne zuerst in den Nerven und dann im Gehirn verursacht werden, bei welchen Vibrationen ein (hypothetischer) Äther als eine sehr subtile und elastische Flüssigkeit eine Rolle spielt. Werden die Sensationen oft wiederholt, so lassen sie Spuren, Typen oder Bilder zurück, welche Ideen der Sensationen genannt werden können. Diese Ideen sind wiederum mit Vibrationen verbunden, die aber schwächer sind als die mit den ursprünglichen Sensationen verbundenen, durch welche letzteren erst eine Disposition des Gehirns dazu erzeugt wird. Sind mehrere Sensationen A B C öfter miteinander associiert, so bekommt jede derselben eine solche Gewalt über die korrespondierenden Ideen a b c, daß, wenn eine von jenen, A, allein erweckt wird, sie auch in der Seele die Ideen der übrigen hervorruft. Dasselbe gilt von der Association der Ideen als solcher. Mittelst der Association werden einfache Ideen zu zusammengesetzten. Ist die Zahl der einfachen Ideen sehr groß, so kann es sich ereignen, daß die zusammengesetzte Idee gar keine Beziehung auf ihre Teile zu haben scheint und auch nicht auf die äußeren Sinne, welche die originalen Sensationen lieferten. Von den beiden Arten der Bewegung, der automatischen und der willkürlichen, hängt die erste von den Sensationen, die andere von den Ideen ab. Wörter erwecken nur durch Association Ideen in uns. Das Gefühl der Überzeugung von einer Wahrheit oder einem Irrtum gründet sich ebenfalls auf die Association oder Nichtassociation der Ideen. Die Überzeugung von der Wahrheit des Satzes $2 \times 2 = 4$ ist die gänzliche Koincidenz der Gesichts- oder Getastsidee von 2×2 und der Idee 4, die durch mancherlei Dinge dem Geist eingeprägt ist. Das Gedächtnis hängt gänzlich oder doch vorzüglich vom Zustand des Gehirns ab; es beruht auf der öfteren Wiederkehr derselben Eindrücke, vermöge welcher diese Spuren hinterlassen, die bei der geringsten Veranlassung durch die Association wieder erweckt und zu lebhafteren vollständigeren Ideen aus-

gebildet werden. Nicht anders sind auch die Phänomene der Imagination, die Träume u. s. w. zu erklären. Alle Neigungen und Leidenschaften entspringen aus dem Vergnügen oder Schmerz, welche durch die Sensationen von Objekten in uns erregt werden. Die sinnlichen Gefühle können durch die Ideenassociation den ideellen Gefühlen weichen; so erhebt sich der Mensch über das Sinnliche. Die Tiere stehen in intellektueller Beziehung gegen den Menschen zurück durch den kleineren Umfang ihres Gehirns, durch die geringere Zahl von Sensationen, Vibrationen und Associationen, deren sie fähig sind, durch den Mangel an Wörtern und symbolischen Zeichen, durch die größere Stärke der Instinkte, durch die verschiedene Beschaffenheit der äußeren Eindrücke selbst. — Hartley giebt einen Beweis für Gottes Dasein und begründet die Möglichkeit der Unsterblichkeit damit, daß bei aller Abhängigkeit unseres geistigen Zustandes vom Gehirn doch zwischen der Sensation selbst und dem materiellen Organ eine Lücke bleibe; zu der einfachsten Sensation kann eine immaterielle Substanz erforderlich sein, welche durch die Auflösung des groben Körpers im Tode nicht affiziert wird. — Priestley betrachtet es als Hauptmangel an Hume, daß er die Philosophie Hartleys nicht studiert habe, führt (mit diesem) alle Gesetze der Ideenassociation auf das Eine zurück: Vorstellungen, die zugleich in der Seele gewesen, erwecken sich nachher wieder. Dem Verhältnis von Materie und Geist hat er eine besondere Schrift gewidmet „Disquisitions relating to matter and spirit etc.“ 1777. Die Fähigkeiten des Empfindens und Denkens im Menschen haben ihren Sitz in Gehirn und Nervensystem. Denn Empfinden und Denken steht immer in Verbindung mit dem Gehirn, und entspricht dem Zustande desselben. Es giebt kein Beispiel, daß ein Mensch seine Denkfähigkeit behalten habe, wenn sein Gehirn verletzt war. Daher kann man aus dem Wahnsinn und der Raserei mit Sicherheit schließen, daß eine Zerrüttung im Gehirn vorhanden sein müsse. Die Erfahrung lehrt, daß, je mehr der Körper sich der Auflösung nähert, desto mehr das Denkvermögen abnimmt. Nie, auch in Schlaf und Ohnmacht nicht, verrät die Seele eine Spur davon, daß sie ein vom Körper ganz unabhängiges Wesen ist. Alle einzelnen Fähigkeiten der Seele werden

vor dem Tode immer schwächer und verschwinden endlich ganz. Daraus ist zu schließen, daß die Seele selbst alsdann stirbt, so wie wir aus dem Verschwinden der Reizbarkeit der Sinne und des Bewußtseins auf den Tod des Körpers schließen. Priestley gründet die Unsterblichkeit auf die Auferstehung.

Dem Skepticismus Humes widersetzte sich in England besonders die schottische Schule, sogenannt, weil ihre Gründer meist Professoren auf schottischen Universitäten waren. Der eigentliche Urheber ist Thomas Reid, gestorben 1796, dessen Hauptwerk: „Inquiry into the human mind on the principles of common sense“ 1764 erschien. Es giebt gewisse von der Erfahrung unabhängige Grundwahrheiten in der menschlichen Seele; sie bestimmen den Verstand gleichsam instinktartig. Ihr Inbegriff macht den gemeinen Menschenverstand aus, den common sense; jene Wahrheiten heißen daher principles of common sense, common notions, selfevident truths. Kriterien der Grundwahrheiten sind 1) ihre Bezweiflung kann nie allgemein unter den Menschen werden und sich nie lange behaupten, 2) alle den Grundwahrheiten widersprechende Behauptungen werden nicht nur unmittelbar als falsch erkannt, sondern erscheinen auch als albern und lächerlich. Direkt können die Grundwahrheiten nicht bewiesen werden, aber sie werden indirekt dadurch bewiesen, daß ihr Gegenteil immer eine offenbare Absurdität enthält. Die Hauptwahrheiten der Art sind: alle Gedanken und Empfindungen gehören einem Subjekt an, das Ich oder Seele heißt. Soweit das Bewußtsein und die Erinnerung zurückgehen, bin ich immer dasselbe Ich, dieselbe Person gewesen. Die Dinge, die wir mit unsern äußeren Sinnen deutlich wahrnehmen, sind wirklich außer uns vorhanden und haben wirklich die Eigenschaften, welche wir an ihnen deutlich wahrnehmen. Der Idealismus ist ungereimt; das ganze gesellschaftliche Leben der Menschen beruht auf unserm Zutrauen zu der Wahrheit des Sinnenzeugnisses. Was unser Verstand vollständig und deutlich erkennt und als wahr und falsch unterscheidet, ist es auch wirklich. Was wirklich wird, muß eine Ursache haben, die es hervorbrachte; der Grundsatz der Kausalität wird allgemein anerkannt und befolgt, weil er ein Grundsatz ist, darum kann man nicht noch einmal nach seinem

Grunde fragen. Das, was die Merkmale einer verständigen Ursache an sich trägt, muß auch eine verständige Ursache haben. Der Mensch hat eine gewisse Selbstthätigkeit, eine Gewalt über seine Handlungen und Willensbestimmungen; denn ohne diese ist keine Moralität möglich, die doch nicht abgeleugnet werden kann. Es giebt Begriffe von Zwecken, welche unser Thun und Lassen bestimmen; dies sind Vernunftprinzipien, rational principles. Zwecke des menschlichen Handelns sind 1) dasjenige, was für uns im ganzen (upon the whole) gut ist, 2) unsere Pflicht.

Die schottische Philosophie war von Einfluß auf die englische unseres Jahrhunderts und auf die Erneuerung des Spiritualismus in Frankreich, namentlich auf die eklektische Schule Cousins.

Von größtem Einfluß sind die Humeschen Zweifel für die deutsche Philosophie geworden, d. h. für die Entwickelung der Philosophie in Deutschland; sie haben hier das große kantische Unternehmen hervorgerufen, an welches sich dann eine Reihe glänzender anderer Philosophieen angeschlossen haben, angeschlossen, nicht in dem Sinne, daß sie kantisch dachten, sondern sofern sie von kantischen Grundgedanken aus die Philosophie neu und fester aufrichten wollten. Immanuel Kant ist am 22. April 1724 zu Königsberg geboren als Sohn eines Sattlermeisters; seine Vorfahren väterlicherseits waren aus Schottland eingewandert. Er war Professor der Philosophie in Königsberg, wo er bis 1797 lehrte. Gestorben ist er am 12. Februar 1804. Kant war viele Jahre lang Anhänger der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie, wiewohl mit manchen selbständigen Ansichten, die ihn jedoch nicht aus der Zugehörigkeit zu dieser Schule herausstellen. Daneben waren Mathematik und Newtonsche Naturlehre seine Hauptbeschäftigung. In seiner Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels“ 1755 hat er die Theorie vorgetragen, welche nachher selbständig von La Place entwickelt wurde, wie es sehr wohl denkbar sei, daß die Planetenwelt aus einem ursprünglich gasförmigen Zustand sich durch ihr einwohnende Gesetze herausgebildet habe. Die Humeschen Zweifel unterbrachen zuerst seinen „dogmatischen Schlummer“ in der Philosophie. Bis er aber zu seiner späteren Philosophie kam, daß diese fertig war und in

rascher Aufeinanderfolge erschien, dauerte viele Jahre: 1769 war ihm sein Grundgedanke über Raum und Zeit aufgegangen, 1770 hatte er ihn dargelegt in der lateinischen Abhandlung: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“; aber erst 1781 erschien die „Kritik der reinen Vernunft“, dem Nachdenken über dieselbe hat er fast 12 Jahre ausschließlich gewidmet. 1786 folgten „Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, 1788 „Die Kritik der praktischen Vernunft“, 1790 „Die Kritik der Urteilskraft“, 1793 „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Das sind die Hauptwerke, an welche sich seine Bedeutung für die Philosophie aller Zeiten knüpft. Zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (jene 81, diese 87) sind Unterschiede; einiges ist weggelassen, anderes hinzugekommen, aber die von manchen behauptete Änderung seines Standpunktes in der zweiten Auflage hat sich nicht bewahrheitet, die Grundgedanken sind beidesmal dieselben. (Gesamtausgaben der Werke einerseits von Hartenstein, anderseits von Rosenkranz und Schubert.)

Das Neue an seinem Unternehmen hat Kant selbst so angegeben: man habe bis jetzt stets philosophiert in dem guten Glauben, daß man über die Mittel zu diesem Ziel verfüge, dies sei der Grund nicht nur des Widerstreits in der Philosophie, sondern auch Schuld daran, daß man es zu nichts Festem und Dauerhaftem gebracht habe. Der Rationalist widerspreche dem Empiriker, der Empiriker dem Rationalisten, der Skeptiker widerspreche beiden und ziehe seinen Vorteil aus dem Widerspruch der Dogmatiker untereinander. Dieser Zustand müsse aufhören; es sei ihm ein Ende zu machen dadurch, daß man seine Mittel überschlage, ehe man zum Bau schreite, daß man mit sich zu Rate gehe, welche Erkenntnisvermögen man habe, und ob deren Beschaffenheit zur Philosophie ausreiche, und zu welcher Art von Philosophie sie geschickt seien, m. a. W. ehe man ein System der Philosophie oder der reinen Vernunft giebt, muß man eine Kritik der reinen Vernunft geben, und nicht nur der theoretischen, sondern auch der praktischen. Reine Vernunft bezeichnet da die Grundlagen aller theoretischen Erkenntnis, praktische die Grundlage alles Handelns, d. h. aller Moral. Die Kritiken sollen nicht

selbst schon das System sein, sondern Voruntersuchungen zu einem solchen, die sich indes so gestalten, daß das wirkliche System sich eng an dieselben und ihre Ergebnisse anzuschließen hätte.

Giebt es aber zunächst im Theoretischen überhaupt reine Vernunft? Ja, denn auch äußere Erfahrungserkenntnis ist ein Zusammengesetztes, zusammengesetzt aus Materie und Form; Materie der Erfahrungserkenntnis ist, was wir durch Eindrücke empfangen, Form, was unser Erkenntnisvermögen auf Veranlassung dieser Eindrücke dazuthut. Was wir bloß aus den Eindrücken haben, ist aposteriorische Erkenntnis, was wir bloß aus unserm Erkenntnisvermögen haben, ist a priori. Es giebt nun unzweifelhaft reine Erkenntnis a priori; zu ihr gehören alle Sätze, welche als schlechthin allgemein gültig und streng notwendig gedacht werden; denn Erfahrung lehrt, daß etwas so oder so beschaffen ist, nicht aber, daß es nicht anders sein könne, sie giebt auch niemals wahre und strenge Allgemeinheit, sondern bloß comparative durch Induktion. Nach diesen Kriterien sind z. B. reine Erkenntnisse a priori alle Sätze der Mathematik, der Satz: alle Veränderung hat eine Ursache. — Kant steht somit gegen Locke und Hume, sofern sie dem Geist alle apriorischen Erkenntnisse absprechen, er steht aber auch gegen Leibniz, sofern er alles Vorstellen intellektualisierte; speziell gegen die Leibnizische Lehre, daß Sinnlichkeit = verworrenes Vorstellen sei, wendet Kant ein: erstens, es giebt sinnliche Vorstellungen, in denen sich keine Verwirrung finden oder deutlich machen läßt, z. B. Vorstellung der Undurchdringlichkeit; zweitens, es giebt nicht sinnliche Begriffe, die doch verworren sind, z. B. die gemeinen unentwickelten Begriffe von Sittlichkeit, Recht, Vernunft u. dergl.; Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, von den Dingen affiziert zu werden und dadurch Vorstellungen von den Dingen zu erhalten.

Die Hauptfrage aller Philosophie ist die nach den Erkenntnissen a priori: wie sind sie zu verstehen, welches ist ihr Umfang, ihre Gültigkeit, ihre Tragweite und Anwendbarkeit? Diese Frage wird noch schärfer durch eine bisher nicht gemachte Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische. Analytische Urteile sind bloße Erläuterungsurteile, bei ihnen liegt im Subjekt implicite schon das Prädikat, z. B. alle Körper sind ausgedehnt.

Synthetische Urteile sind Erweiterungsurteile, bei ihnen liegt nicht im Subjekt das Prädikat schon mit, sondern wird als ein völlig neues und doch zum Subjekt gehöriges erst hinzugethan, z. B. alle Körper sind schwer. Wie kommen synthetische Urteile zustande? Sind sie Erfahrungsurteile, so hat das keine Schwierigkeit, die Erfahrung giebt mir das Prädikat zu meinem bisherigen Begriff des Körpers, den ich so bereichere, so, als man die Schwere als eine Eigenschaft der empirischen Körper entdeckte. Aber es giebt auch synthetische Urteile a priori, z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, ist ein solcher. Er ist 1) a priori, denn er ist allgemein und notwendig, was er durch bloße Erfahrung nicht wäre, er ist aber auch 2) synthetisch; denn im Begriff des Geschehens liegt analytisch bloß, daß etwas in der Zeit eintritt, was vorher nicht war; daß dies eine Ursache haben muß, liegt nicht in diesem Begriff, sondern wird von uns, und zwar, weil der ganze Satz a priori ist, bloß aus unserm Erkenntnisvermögen dazugethan. Synthetische Urteile a priori treten aber nicht bloß vereinzelt auf, sondern sind in allen theoretischen Wissenschaften als Prinzipien enthalten. 1) In der Mathematik, sowohl als Arithmetik, wie als Geometrie. $7 + 5 = 12$ ist ein synthetisches Urteil a priori; a priori, weil allgemein und notwendig, synthetisch, weil weder im Begriff von 7, noch von 5, noch von der Zusammenfassung beider schon die Vorstellung 12 mitgegeben ist, sondern (ursprünglich) 12 erst zustande gebracht wird durch successive Hinzufügung von 1, 1, 1, 1, 1 zu den 7 Einheiten im bloßen Erkenntnisvermögen. Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, ist ein synthetischer Satz a priori; denn im Begriff gerade Linie liegt nichts als Richtung und irgendwelche Größe, nicht aber das bestimmte Größenverhältnis zu anderen Arten von Linien; außerdem ist der Satz allgemein und notwendig. 2) Die Naturwissenschaft hat Prinzipien, welche synthetische Sätze a priori sind; sie kommen gewöhnlich in den Einleitungen vor. Beispiel: alle Veränderung hat eine Ursache; in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert. Der letztere Satz wird gebraucht als ein allgemeiner und notwendiger Grundsatz; Erfahrung könnte dazu nicht berechtigt haben, er ist somit a pri-

ori, aber er ist auch synthetisch; denn im Begriff der Materie denke ich bloß an Gegenwart im Raum durch Erfüllung desselben, aber nicht auch an Beharrlichkeit der Substanz bei Wechsel der Accidentien. Auch die Gleichheit von Aktion und Reaktion rechnet Kant hierher. 3) Mathematik und Naturwissenschaft sind anerkannte Wissenschaften, die Metaphysik ist kontrovers; wenn sie aber etwas ist, so muß sie synthetische Sätze a priori enthalten; denn Metaphysik ist die Wissenschaft, welche über die Erfahrung hinausgeht. Ihre Gegenstände sind Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, alles das ist nicht durch Erfahrung, durch Eindrücke und Sinnesempfindungen auszumachen. Z. B. der Satz: die Welt muß einen ersten Anfang haben, ist nur durch synthetische Sätze a priori erweislich. Denn die Erfahrung zeigt uns einen Anfang der Welt nicht, die bloße Zergliederung des Begriffes Welt = Inbegriff aller Dinge der Erfahrung auch nicht. — Hiernach ist die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich, d. h. wie muß unser Erkenntnisvermögen beschaffen sein, da oder sofern solche Urteile in ihm angetroffen werden? Der Sinn ist nicht: wie werden sie gemacht, wie kommen sie in uns, sondern welches ist die nähere Beschaffenheit eines Erkenntnisvermögens, das sie hat? Daß es solche Urteile giebt, ist Wirklichkeit, mindestens bei Mathematik und Physik. Die Frage der Möglichkeit geht nur auf die nähere Bestimmtheit derselben. Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt somit in die drei Fragen: 1) wie ist reine Mathematik möglich? beantwortet in der transcendentalen Ästhetik; 2) wie ist reine Naturwissenschaft möglich? beantwortet in der transcendentalen Analytik; 3) wie ist Metaphysik möglich? beantwortet in der transcendentalen Dialektik. 2 und 3 werden auch zusammengefaßt als transcendentale Logik. Der Ausdruck transcendental besagt: auf eine Erkenntnisart gehend, sofern diese a priori möglich sein soll.

I.

Wie ist reine Mathematik möglich? Der Abschnitt wird transcendentale Ästhetik überschrieben, weil er zeigen soll, daß es eine reine apriorische sinnliche Anschauung in uns giebt. Die

Prinzipien dieser Sinnlichkeit a priori sind Raum und Zeit. Beides sind apriorische Anschauungen, d. h. solche, die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werden, die wir also nicht erst durch die Eindrücke erhalten, sondern die Gesetze unseres Geistes sind, in welche sich die Eindrücke einordnen müssen. Die Beweise sind: 1) um die Dinge außer- und nebeneinander vorzustellen, muß ich bereits den Raum vorstellen; außer heißt, nicht in dem Teil des Raumes, wo der andere Gegenstand ist; neben setzt außer und damit wieder dasselbe voraus. Der Raum liegt somit den räumlichen Bestimmungen bereits zugrunde. Ebenso ist es mit der Zeit; um das Zugleichsein und Aufeinanderfolgen der Wahrnehmungen zu verstehen, muß ich bereits wissen, was Zeit ist; zugleich heißt in derselben Zeit, nach, vor heißt in verschiedenen Zeiten. Zeit und Raum sind somit nicht erst empirischen Ursprungs, keine Erfahrungsbegriffe; sie liegen a priori im Gemüte, der Raum als die Form des äußeren, die Zeit als die Form des inneren Sinnes. 2) Die Apriorität von Raum und Zeit erhellt noch aus anderen Eigenschaften; beides sind notwendige Vorstellungen, man kann sie nicht wegdenken; ich kann die Dinge aus dem Raum wegdenken, aber den Raum kann ich nicht wegdenken, die Erscheinungen aus der Zeit wegdenken, aber nicht die Zeit. 3) Raum und Zeit sind aber auch keine abstrakten Begriffe, wie Leibniz gelehrt, sie sind Anschauungen, sie sind nicht von einzelnen Räumen, von einzelnen Zeiten abstrahiert, der Raum wird von Haus aus als einer, die Zeit als eine vorgestellt, die einzelnen Räume und Zeiten werden als in dem einen Raum, der einen Zeit enthalten gedacht. Was sich bloß auf einen Gegenstand bezieht, ist Anschauung, nicht Begriff. 4) Raum und Zeit werden ursprünglich als unendlich gedacht, d. h. man findet im Fortgang in ihnen nie ein Ende.

Raum und Zeit sind somit apriorische Vorstellungen, Formen unseres Anschauens; daraus ergiebt sich, wie die reine Mathematik möglich ist. Darum, weil sie in reiner Anschauung des Geistes entworfen wird; die Geometrie kann so die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori beweisen; die Arithmetik durch successive (Zeit) Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung hervorgebracht werden. — Aber daraus, daß Raum

und Zeit Anschauungen a priori sind, folgt noch viel mehr. Es folgt, daß alle Eindrücke der Dinge in Raum und Zeit gesetzt werden, sofern Raum und Zeit apriorische Gesetze unserer Sinnlichkeit sind; aber eben darum kann man Raum und Zeit nicht den Dingen an sich selbst zuschreiben, denn man kann die Gesetze unserer sinnlichen Auffassung nicht zu Bestimmungen der Dinge an sich selbst machen. Was von Farben, Gerüchen, Tönen, Geschmäcken gilt, von den sekundären Qualitäten, gilt auch von Figur = begrenztem Raum, von Bewegung = Durchlaufen eines Raumes in einer Zeit, von Raum- und Zeitgröße, sie sind subjektiv. In den Eindrücken der Dinge auf unser Gemüt entspricht den sekundären Qualitäten nach Kant etwas Reales; ob auch den primären Qualitäten etwas entspricht, darüber hat er sich nie bestimmt erklärt, aber auf alle Fälle wissen wir das, was in beiden Hinsichten korrespondiert, nicht. So wenig die Dinge an sich selbst rot, süß u. s. w. sind, so wenig sind sie räumlich, zeitlich, das sind sie nur in unserer menschlichen Anschauung von ihnen. Freilich ist noch ein Unterschied bei Raum und Zeit gegen die sekundären Qualitäten; beide sind subjektiv, aber Raum und Zeit sind zugleich apriorische Anschauungen, so daß sich synthetische apriorische Wissenschaften aus ihnen herleiten lassen, was bei Farbe u. s. w. fehlt. Daraus folgt: Raum und Zeit sind nichts ohne das menschliche Erkennen; sie bleiben nicht, wenn dies wegfiele. Die Dinge sind nicht an sich selbst in Raum und Zeit, sondern nur, sofern sie uns affizieren, d. h. Gegenstände unserer Sinnlichkeit sind, uns erscheinen. Der Raum ist dabei die Form des äußeren Sinnes, die Zeit die Form des inneren, mittelbar dadurch aber auch des äußeren. Demnach haben Raum und Zeit empirische Realität, aber transcendentale Idealität, d. h. alle Dinge, welche uns erscheinen, sind in Raum und Zeit, an sich aber sind Raum und Zeit bloß Formen unseres Anschauens. In Summa: alle unsere Anschauungen sind nicht Vorstellungen der Dinge an sich selbst, sondern Erscheinungen, d. h. Vorstellungen der Dinge nach den Bedingungen unserer Sinnlichkeit, an sich selbst sind die Dinge nicht an diese Bedingungen unserer Sinnlichkeit gebunden. Deshalb sind die Gegenstände nicht bloßer Schein, in der Erscheinung ist jederzeit das Ding wirklich ge-

geben, nur ist seine gesamte Vorstellung abhängig von unserer Anschauungsweise, es korrespondiert also immer ein Ding, aber als ein X, d. h. als etwas, von dessen Beschaffenheit an sich, unabhängig von unserm Anschauungsvermögen, wir nichts wissen.

II.

Die zweite Frage: wie ist reine Naturwissenschaft möglich, wird beantwortet in der transcendentalen Analytik. Zur Erkenntnis ist nicht genug die Receptivität der Eindrücke und die apriorischen Formen der Sinnlichkeit; die Empfindungen Gelb, Glänzend, Schwer rc., neben- und miteinander gleichzeitig aufgefaßt, sind noch nicht die Erkenntnis des Goldes. Wir bringen das in der sinnlichen Anschauung Gegebene unter Begriffe, hier den der Substanz. Anschauungen ohne Begriffe wären blind. Alle wissenschaftliche Erfahrung — das hält Kant gegen Hume gerade durch die Entwickelung der modernen Naturwissenschaft als sichergestellt — hat außer den Empfindungen und räumlich-zeitlichen Anschauungen noch gewisse Begriffe, allgemeine Vorstellungen, welche nicht in der Sinnlichkeit als solcher liegen, wodurch wir uns die Anschauungen verständlich machen, z. B. die Begriffe Substanz, Ursache und Wirkung. Es giebt somit außer der Sinnlichkeit noch ein zweites Grundvermögen, das ist der Verstand; er ist das Vermögen, einen Gegenstand in Verhältnis auf empfangene Vorstellungen zu denken. Bei den Eindrücken sind wir receptiv, bei den Begriffen spontan, aber Sinnlichkeit und Verstand müssen zur vollen Erkenntnis zusammenwirken, durch jene (die Empfindung) wird uns ein Gegenstand gegeben, durch diesen wird er im Verhältnis auf diese Vorstellung gedacht. Gedanken ohne (empirische) Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind; nur die Vereinigung beider giebt Erkenntnis, d. h. mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogene Vorstellung. Kant lehrt somit apriorische Denkbegriffe gegen Hume auf Grund der wissenschaftlichen Erfahrung, denn Erfahrung ist nicht ein bloßes Aggregat von Wahrnehmungen noch Associationsgesetzen, wozu sie Hume gemacht hatte, sondern alle wissenschaftliche Erfahrung enthält Begriffe wie Substanz, Ursache, die wir nicht (das hatte Hume augenscheinlich gemacht) aus der

bloßen Wahrnehmung haben und doch brauchen bei dem, was wir eben denken heißen, notwendig verknüpfen; aber Kant lehrt mit Hume, daß wirkliche Erkenntnis immer nur ist, wo Empfindung, wo Eindrücke sind, ohne diese sind die Verstandesbegriffe leere Formen.

Welches sind die Begriffe alle, durch welche wir uns die sinnliche Anschauung verständlich machen? Einen Leitfaden zu ihrer Auffindung bietet die Logik, diese hat in ihrem reinen Teil es mit lauter Prinzipien a priori zu thun, weil mit allgemeinen und notwendigen Sätzen. Sie sieht dabei von allem Inhalt ab und betrachtet nur die Form der Urteile. Es lassen sich vier Titel der reinen Urteilsformen feststellen, jeder Titel hat drei Momente: 1) nach der Quantität giebt es allgemeine, besondere, Einzeln-Urteile; 2) nach der Qualität bejahende, verneinende, unendliche; ein Beispiel der letzteren Art ist der Satz, die Seele ist nichtsterblich, weil dadurch die Seele bloß von der Sphäre des Sterblichen ausgeschlossen und in die an sich unendliche Sphäre dessen gesetzt wird, was außer jener liegt; 3) der Relation nach sind die Urteile kategorisch, hypothetisch, disjunktiv; 4) der Modalität nach problematisch, assertorisch, apodiktisch. Diesen logischen Formen entsprechen die reinen Verstandesbegriffe, die sich a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt beziehen, um das Mannigfaltige derselben durch Synthesis, Verknüpfen und Verbinden, den Gesetzen des Verstandes zu unterwerfen. Die reinen Verstandesbegriffe oder die Kategorieen sind demnach, 1) die der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) die der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) der Relation: Inhärenz und Substanz, Kausalität und Dependenz, Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden; 4) der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Notwendigkeit und Zufälligkeit. Wenn also eine sinnliche Anschauung soll verstanden werden, so muß sie sich unter diese Begriffe subsumieren lassen, d. h. als eine oder viele, als etwas oder etwas nicht, als Eigenschaft oder Substanz, als notwendige Wirkung oder mögliche Wirkung u. s. w. auffassen lassen.

Wie aber können sich diese Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen? Diese Frage hat die transcendentale Deduktion zu

lösen, d. h. diese Beziehung zu rechtfertigen. Durch diese Kategorieen wird allein wissenschaftliche Erfahrung möglich der Form des Denkens nach. Das Mannigfaltige muß der Einheit des Ich-denke, der transcendentalen Apperception, angepaßt werden; denn das Ich-denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können, sonst wären es nicht meine Vorstellungen. Die Kategorieen sind Arten der Einheit des Denkens, Arten der Verbindung und Synthesis. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorieen, diese sind die Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein zusammenkommen kann. Aber die Kategorieen haben auch keinen anderen realen Gebrauch als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Einen Gegenstand nämlich denken und erkennen ist zweierlei. Erkenntnis erfordert 1) einen Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (Kategorie), 2) die Anschauung, dadurch er gegeben wird. Ein Begriff ohne mögliche korrespondierende Anschauung ist ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand; nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich, also bezieht sich bei uns alle Erkenntnis bloß auf Gegenstände der Sinne. Diese Sinnlichkeit ist doppelt, 1) die reine in der Mathematik, sie ergiebt nur Erkenntnis von Formen, 2) die empirische, d. h. mit Empfindung begleitete, Vorstellung oder Wahrnehmung. Diese ist allein reale Erkenntnis, Erkenntnis von Dingen, wenn auch nur unter den subjektiven Formen unserer Anschauung; denn der Empfindung entspricht ein reales X.

Noch fehlen aber die sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein auf empirische Anschauungen angewendet werden können. Wie muß eine empirische Anschauung beschaffen sein, damit ich den Begriff der Substanz und nicht den der Eigenschaft u. s. w. auf sie anwende? Diese vermittelnden Bedingungen lehrt der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe; er ist die Anweisung, einem Begriff sein Bild zu verschaffen. Zwischen den Kategorieen und der empirischen Anschauung steht als allgemeines Band die Zeitbestimmung, da die Zeit bei allen, äußeren und inneren, Anschauungen da sein muß. Das Schema der Größe ist die Zahl, d. h. die Vorstellung, welche die successive Addition von *einem* zu *einem* (Gleichartigen) zu-

sammen befaßt. Schema der Realität ist die Empfindung, sofern sie die Zeit erfüllt, mehr oder minder, stärker oder schwächer. Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das, was bleibt, indem anderes an ihm wechselt. Schema der Ursache ist das Reale, worauf, sofern es gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Schema der Wechselwirkung ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der anderen nach einer allgemeinen Regel. Schema der Möglichkeit ist die Vorstellbarkeit des Dinges zu irgendeiner Zeit, Schema der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit, Schema der Notwendigkeit das Dasein zu aller Zeit. So ist bei einem Stück Gold das Gelbe, Glänzende u. s. w. der empirischen Anschauung eins, denn ich erzeuge seine gleichartige Vorstellung nur einmal; es ist real, denn die Empfindung von ihm füllt eine Zeit aus; es ist Substanz, denn es läßt sich aus allen Veränderungen wieder herstellen, es bleibt etwas im Wechsel der Accidentien; es ist wirklich, denn es ist jetzt in dieser bestimmten Zeit.

Aus der Tafel der Kategorieen hat Kant eine Tafel der Grundsätze gezogen; Hauptsatz ist auch hier: wissenschaftliche Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich, nur ein Verknüpfenmüssen macht aus Wahrnehmungen Erfahrungen. Das Wichtigste ist hier der Beweis des Grundsatzes: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Die Erfahrung von etwas, was geschieht, ist nämlich nur denkbar, wenn eine Regel in der Erscheinung ist, nach der die Wahrnehmung A nur voraufgehen, B nur folgen kann. Bei der Auffassung eines Hauses kann ich vom Fundament zum Dach und umgekehrt gehen, hier ist daher kein Geschehen in der Erscheinung; bei einer Explosion kann ich stets nur von Pulver und Funke zu dieser gehen, hier ist ein Aufeinanderfolgen in der Erscheinung nach einer Regel oder Kausalverhältnis.

Jetzt ist die Frage gelöst, wie reine Naturwissenschaft möglich ist. Reine Naturwissenschaft bezieht sich auf Begriffe von Substanz, Ursache, Zahl- und Größenverhältnisse, diese formalen Naturgesetze sind aber erwiesen als Gesetze unseres Verstandes in

der Ordnung und Verknüpfung der Erscheinungen. Die Grundsätze des reinen Verstandes haben daher a priori Gültigkeit für die Natur, sofern sie ein Inbegriff von Erscheinungen ist, d. h. von Vorstellungen in unserem Gemüte. Von der Natur als Dingen an sich, d. h. wie sie unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen sein mögen, behaupten wir damit gar nichts. Wir müssen unterscheiden zwischen Phänomena und Noumena. Die Gegenstände als Erscheinungen sind Phänomena, Sinnenwesen. Dieser Begriff zeigt schon, daß wir Dinge auch anders denken können, nämlich als Noumena, als Objekte unabhängig von unserer sinnlichen Anschauung. Aber dieser Begriff der Noumena ist ein negativer Begriff, sehr wertvoll als Grenzbegriff; er lehrt, daß es nicht nur Sinnesdinge giebt, aber mehr auch nicht, eine positive Vorstellung von den Noumena, d. h. wie sie an sich selbst sind, haben wir dadurch nicht.

III.

Es folgt die Frage: wie ist Metaphysik möglich? Beantwortet in der transcendentalen Dialektik. Bei Sinnen und Verstand beruhigt sich unser Geist nicht; es tritt noch die Vernunft ein. Diese dringt auf das Unbedingte und die unbedingte Einheit, während der Verstand nur Bedingtes erkennt, und strebt so über alle Erfahrung hinaus. Aber eben dadurch erzeugt sie eine Dialektik, eine Logik des Scheines, sie verwechselt Denken und Erkennen, hält sich an den bloßen Begriff, aber Erkennen ist Begriff mit empirischer Anschauung, welche letztere uns bei allem Unbedingten fehlt. Kant geht da wesentlich die Metaphysik der Leibnizisch-Wolffischen Schule kritisch durch. 1) Was die rationale Psychologie betrifft, so ist ihr Schluß: die Seele ist Substanz, weil sie nur als Subjekt gedacht werden kann. Aber das ist zur Substanz nicht genug; Substanz ist das Beharrliche in der Wahrnehmung, nimmt man aber vom Ich alle seine Gedanken weg, so bleibt gar kein Gegenstand. Ich denke zwar als Subjekt, aber wie das Ich existiert, weiß ich damit nicht, ob als Subjekt oder als Prädikat eines anderen, und ob es also noch existiert, wenn der Leib nicht mehr ist. Zwar läßt sich der Materialismus abweisen, denn das Selbstbewußtsein ist einfach, im Raum

ist nichts einfaches Reales, also ist das Ich nichts Räumliches; aber der Spiritualismus läßt sich darum doch nicht positiv begründen. Vielleicht sind Materie und Seele zwar als Erscheinungen verschieden (Gegenstand des äußeren, des inneren Sinnes), aber als das, was ihnen zugrunde liegt, an sich gar nicht so ungleichartig.

2) Die rationale Kosmologie richtet sich dadurch, daß durch die Vernunft selbst Antinomieen in Thesis und Antithesis entstehen, wenn man durch bloßes Denken die unbedingte Einheit der objektiven Erscheinungen erreichen will. So kann man mit gleichem Recht beweisen, daß die Welt einen Anfang und Grenzen habe, und daß sie keinen Anfang und keine Grenzen habe. Hat sie keinen Anfang, so muß eine unendliche Reihe als vollendet angesehen werden, was ein Widerspruch ist; hat sie einen Anfang und Grenzen, so gäbe es ein Verhältnis der Welt zur leeren Zeit und zum leeren Raum, was nichts ist. Die zweite Antinomie lautet: jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen, kein Ding in der Welt ist einfach; denn einmal würde nach Aufhebung aller Zusammensetzung gar nichts übrig bleiben, und fürs andere würde das Einfache, weil im Raum, doch ein außereinander befindliches Mannigfaltige enthalten. Die dritte Antinomie ist: es giebt außer der Kausalität nach Naturgesetzen noch eine Kausalität durch Freiheit, es giebt nur Kausalität nach Naturgesetzen. Gäbe es nämlich keine absolute Spontaneität, also Freiheit, so geht die Reihe der Ursachen ins Unendliche, damit aber fehlt die Vollständigkeit der ursachlichen Reihe. Giebt es absolute Spontaneität, so ist die Einheit der Erfahrung, das verständliche Erfolgen der Zustände in der Welt aufgehoben. Die vierte Antinomie ist: zur Welt gehört ein notwendiges Wesen, es existiert kein notwendiges Wesen; jenes, denn alles Bedingte setzt ein Letztes, eine unbedingte Bedingung voraus; dieses, denn eine unbedingte Bedingung wäre ohne Ursache, was gegen Kausalität. Diese Antinomieen sind nur lösbar durch die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich. Was von Dingen an sich gilt, gilt darum nicht von Erscheinungen; das bloße Denken leidet Einschränkung, wenn es auf die Sinnesdinge angewendet wird. Das Unbedingte ist in den Erscheinungen nie

gegeben, da reiht sich stets Zeit an Zeit, Ort an Ort, da giebt es kein Letztes der Teilung in Raum und Zeit, da giebt es nur rückwärts und vorwärts Ursache und Wirkung ohne abzusehendes Ende. Die beiden ersten Antinomieen sind daher auf beiden Seiten falsch, die Reihe der Erscheinungen ist niemals ganz gegeben, es widerspricht das ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Die Vernunft ist daher hier nicht konstitutiv, sie setzt nichts über die Erfahrung hinaus fest, sie ist bloß regulativ, sie gebietet in Raum und Zeit einen stetigen regressus, wir sollen nie etwas für ein Letztes in den Erscheinungen halten. In der dritten Antinomie können beide Seiten wahr sein, endlose Kausalität für Phänomena, Spontaneität und Freiheit für die den Erscheinungen zugrunde liegenden Noumena. So kann der Mensch nach seinem empirischen Charakter wie ein Naturwesen betrachtet werden, daher als berechenbar, und doch nach seinem intelligiblen als frei und verantwortlich. Bei der vierten Antinomie können wieder beide Seiten wahr sein, daß also alle Dinge der Sinnenwelt empirisch bedingt sind und doch der ganzen Reihe derselben eine intelligible Bedingung zugrunde liegt.

3) In der rationalen Theologie schließt das ontologische Argument: Gott als Inbegriff aller Realitäten muß sein, existiert notwendig. Aber Existenzsätze sind synthetische Sätze, sie setzen zum Begriff etwas hinzu, was nicht in ihm liegt. Sein ist kein Prädikat unter anderen, sondern die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst, kann also nicht aus dem bloßen Begriff gefolgert werden. Im Begriff eines Dreiecks liegen alle seine Eigenschaften, nicht aber auch die vom bloßen Denken unabhängige reale Existenz desselben. Der kosmologische Beweis schließt von der Existenz von irgendetwas, z. B. meiner Existenz, als bedingter, auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens. Aber nur in der Sinnenwelt kann man vom Zufälligen auf eine Ursache schließen, nicht darüber hinaus; die reale Anwendung der Kausalität ist immanent, nur für Erscheinungen festgestellt, nicht darüber hinaus. Der physikotheologische Beweis folgert aus der Zweckmäßigkeit in der Welt einen intelligenten Urheber. Aber das führt bloß zu einem Weltordner, nicht Weltschöpfer, und nur zu einer den Zwecken in der Welt proportio-



nierten Ursache, giebt keinen bestimmten Begriff von oberster Weltursache. Auch in der Theologie ist die Vernunft bloß regulativ, nicht konstitutiv oder gar spekulativ, d. h. Theoreme erzeugend, deren Gegenstände oder Begriffe über alle Erfahrung hinausliegen; regulativ ist sie, sofern sie ein Impuls zur Einheit in der Weltauffassung ist, d. h. die Welt so zu betrachten lehrt, als ob eine einheitliche und zwecksetzende Ursache sie hervorgebracht hätte.

Metaphysik ist somit als Wissenschaft nicht möglich, aber als Naturanlage ist sie möglich, weil wir in unserer Vernunft die Idee des Unbedingten haben. Aber diese Idee, d. h. diesen Vernunftbegriff, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, wenden wir falsch, wenn wir glauben, sie wirklich theoretisch herstellen zu können. Die Täuschung, daß wir das können, liegt freilich in unserem Geiste sehr nahe, daher hat man zu allen Zeiten Metaphysik als Wissenschaft versucht; nun aber der Schein aufgedeckt ist, ist die theoretische Vernunft bloß ein Impuls für den Verstand bei seiner Thätigkeit, gleichsam der Stachel zu rastlosem Forschen in der Erscheinnngswelt. Giebt es so keine Metaphysik als theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen, so giebt es vielleicht eine Metaphysik der Sitten, d. h. eine apriorische Erkenntnis dessen, was sein soll durch Freiheit; vielleicht wird sich von da aus eine praktische Erkenntnis Gottes und der Unsterblichkeit aufthun.

Eine Ausführung zum zweiten Teil der Kritik der reinen Vernunft sind die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" 1786. Grundbestimmung der Materie, als eines äußerlich erscheinenden Gegenstandes, ist die Bewegung; denn die Anregung unseres äußeren Sinnes ist nur durch Bewegung möglich. Die Materie erfüllt ihren Raum durch eine bewegende Kraft; denn sie hat Widerstandskraft, d. h. sie verursacht bei einer gegen sie eindringenden Bewegung eine Bewegung derselben in entgegengesetzter Richtung, Ursache der Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Zur Möglichkeit der Materie ist gleichzeitig eine repulsive und eine attraktive Kraft erforderlich; denn durch repulsive Kraft allein würde sich alle Materie zerstreuen, mithin alle Räume leer sein, durch Attraktion allein würde alle Materie in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, mithin der Raum ohne Materie sein.

Das noch nicht ganz veröffentlichte Manuskript Kants, an dem er in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, und das den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik zum Gegenstand hat (R. **Reicke** in der „Altpreußischen Monatsschrift" 1882, 83, 84) postuliert eine im ganzen Weltraum kontinuierlich verbreitete Materie (Äther oder Wärmestoff), die aber nicht bloß Hypothese sei: denn ohne sie würde es nicht möglich sein Erfahrung zu machen.

Kritik der praktischen Vernunft.

Am Schluß der „Kritik der reinen Vernunft" hat Kant selbst auf die praktische Vernunft gewiesen als die, welche in manchen Punkten einen Ersatz für die theoretisch aufgegebene Metaphysik bringe. Die einschlagenden Hauptschriften sind: „**Kritik der praktischen Vernunft**"; Vorbereitung für diese ist die „**Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**"; als Ausführungen verhalten sich die „**Rechtslehre**" und die „**Tugendlehre**". Die praktische Vernunft hat es mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun. Wille selbst ist ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen oder doch sich zur Bewirkung derselben zu bestimmen, das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht. Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten; es giebt ihrer zwei Arten, Maximen oder subjektive praktische Grundsätze und Gesetze oder objektiv praktische Grundsätze. Maximen sind die praktischen Grundsätze, wenn die Bestimmung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird, wie wenn sich jemand für seine Person zum Grundsatz macht, jede Beleidigung zu rächen; Gesetze sind es, wenn jene als objektiv erkannt, d. h. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig gedacht werden. Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, gerade wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt werden; ihre Merkmale sind das Bewußtsein der Notwendigkeit derselben und ihres nicht empirischen Ursprungs. An diese Merkmale gehalten, ist die Selbstliebe oder Glückseligkeit kein objektiv praktisches Prinzip. Glückseligkeit ist das Bewußtsein

eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, welches sein ganzes Dasein begleitet. Es ist also empirisch, denn Lust und Unlust, auf denen es beruht, können nur empirisch erkannt werden; kein Mensch kann rein a priori sagen, mit welchen Vorstellungen angenehme oder unangenehme Empfindungen verbunden sein werden; 2) ist es kein notwendiges Gesetz der Vernunft, denn sonst müßte die Glückseligkeit von allen gleich gedacht werden; nichts ist aber so verschieden als das, worin jeder seine Glückseligkeit setzt. Als empirisch und nicht notwendig ist somit die Glückseligkeit kein objektiv-praktisches Prinzip, ein solches kann überhaupt nicht material sein, d. h. nicht bestimmte Handlungen vorschreiben, diese haben stets Beziehung zur Erfahrung; ein objektiv-praktischer Grundsatz muß formal sein, bloß die Allgemeinheit einer Handlungsweise angeben. Das Grundgesetz der praktischen Vernunft ist daher: handle so, daß die Maxime des Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne. Dies ist der kategorische Imperativ, weil er sein Gebot von keiner Bedingung abhängig macht: wenn du das und das willst, so mußt du das und das thun, sondern schlechtweg vorschreibt: so und so hast du als vernünftiges Wesen zu handeln. Bei einzelnen Handlungen ist daher die Verfahrungsweise die, daß ich mich frage: könnte ich die Handlung, welche ich vorhabe, noch billigen, wenn ich sie als Gesetz für alle vernünftigen Wesen denke. So kann ich den Selbstmord nicht billigen, denn er hebt die Erscheinung der Subjekte moralischen Handelns überhaupt auf, bedrohte das Reich der vernünftigen Wesen mit Verschwinden von der Erde; so kann ich lügenhaftes Versprechen in Geldnot nicht billigen, denn, allgemein gemacht, würde Treu und Glauben und somit aller Verkehr der menschlichen Wesen dadurch aufgehoben, weil niemand wüßte, ob der andere nicht gerade aus Not ihn belöge; so kann ich die Nichtausbildung meiner Kulturanlagen nicht billigen, auch wenn ich dieselbe zu meiner materiellen Subsistenz nicht nötig hätte, denn dies als Gesetz für alle gedacht ließe viele Seiten der Vernunft in der Menschheit unentwickelt; Linderung fremder Not muß ich mir zum Gesetz machen, denn andernfalls, wenn jeder nur für sich sorgte, würde das Dasein der Menschheit überhaupt in Notständen gefährdet. — Das

Sittengesetz beweist die Wirklichkeit des freien Willens, welcher nach der theoretischen Vernunft nur eine Möglichkeit war; die bloße Form des Gesetzes, dies rein Allgemeine und vom Empirischen Unabhängige, kann lediglich von der Vernunft vorgestellt werden, ist mithin kein Gegenstand der Sinne, gehört folglich auch nicht unter die Erscheinungen. Das moralische Gesetz ist demnach ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit und beweist eine übersinnliche Natur im Menschen. Die moralische Freiheit ist selbst ein Faktum der reinen Vernunft, welches wir uns freilich weiter nicht begreiflich machen können. Warum folgt der Wille dem moralischen Gesetze? Seine Triebfeder muß die Achtung vor dem moralischen Gesetz sein, welches uns unsere übersinnliche Bestimmung anzeigt. Moralität ist es, wenn nicht bloß dem Gesetz gemäß, sondern auch um des Gesetzes willen gehandelt wird; dagegen Legalität, wenn dem Gesetz gemäß gehandelt wird und die Triebfeder eine unlautere ist, z. B. der Ausblick auf göttliche Belohnung und Bestrafung. Die Handlung, welche nach dem Gesetz geschehen muß, ist Pflicht. Tugend ist moralische Gesinnung im Kampf mit den widerstrebenden Neigungen unserer Sinnlichkeit und bloßen Glückseligkeit; zu mehr als einer Tugend in solchem Kampfe bringt es ein sinnliches Wesen nicht, alle kampflose Tugend ist gefährliche Einbildung und eitle Schwärmerei.

Die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut. Für uns als vernünftige endliche Wesen ist dies nicht die Tugend allein, sondern Tugend und Glückseligkeit zusammen; als endliche Wesen sind wir bedürftig, die Befriedigung unserer Bedürftigkeit ist aber Glückseligkeit. Nur geht die Tugend voran als Bedingung der Glückseligkeit, diese kann nur in Proportion zur Sittlichkeit vernünftigerweise gefordert werden. Um diese Entscheidung zu verstehen, mache man die Gegenprobe; man denke sich ein Wesen bedürftig, der Befriedigung seiner Bedürftigkeit auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig; einen solchen Zustand kann die Vernunft nicht billigen. Tugend und Glückseligkeit zusammen, aber hierbei die Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Tugend ausgeteilt, das ist das höchste Gut einer möglichen Welt. Die praktische Möglichkeit des höchsten Gutes wird daher von der

Vernunft gefordert, sie liegt im moralischen Gesetz miteingeschlossen; also werden wir auch praktisch genötigt, alles anzunehmen, was zur Bewirkung des höchsten Gutes notwendig mitgehört. Unsterblichkeit und Gott sind Postulate der reinen praktischen Vernunft. 1) Unsterblichkeit; unser Wille soll völlige Angemessenheit zum moralischen Gesetz haben; derselben ist kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt anders fähig, als in unendlicher Annäherung; dieser unendliche Progreß erfordert somit persönliche Unsterblichkeit, die demnach bei Kant ein Streben nach moralischer Vollkommenheit ins Unendliche ist, ohne daß dies Ziel je völlig erreicht wird; 2) Gott, und zwar als allmächtiger Urheber der Natur. Glückseligkeit proportioniert der Tugend ist das höchste Gut. Im moralischen Gesetz ist aber nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit; es wird also ein Urheber der gesamten Natur postuliert, welcher den Grund dieses Zusammenhanges enthalte. Dieses Wesen muß allmächtig, allwissend sein und in ihm die moralische und natürliche Welt gegründet. Dieser Glaube an Gott ist der reine Vernunftglaube; als Glaube ist er ein Für-wahr-halten aus subjektiv zureichenden, objektiv aber unzureichenden Gründen. Dieser Vernunftglaube ist selbst Pflicht; denn ohne Gott müßte das höchste Gut als unmöglich gedacht werden, dadurch würde aber der moralischen Gesinnung selbst Abbruch geschehen; für den Guten ist daher der Vernunftglaube ein moralisches Bedürfnis und selbst Pflicht. Religion ist Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in dem Sinn von willkürlichen Satzungen, sondern als Übereinstimmung des endlichen Willens mit dem Willen eines heiligen und gütigen Welturhebers.

Als Ausführung seines Moralprinzips hat Kant eine Rechts- und Tugendlehre verfaßt. Rechtslehre ist der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist. Das Recht selbst ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür der anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann. Willkür ist hier Kausalität der Vorstellungen oder Kausalität eines lebendigen Wesens, in die Außenwelt heraustretender Wille. Das Problem des

Rechtes ist: es sollen alle frei sein im Handeln; welche durch das Gesetz zu erzwingenden Rücksichten müssen sie aufeinander nehmen, damit die Freiheit aller nebeneinander bestehen könne? Einfachstes (nicht Kantisches) Beispiel: alle wollen möglichst schnell über eine Brücke gehen, also gehen alle von ihrer Seite aus gerechnet rechts, denn dann ist der Wille des einen mit denen der anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt. Der Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. — Die Tugendlehre hat es mit den Pflichten zu thun, welche äußerer Gesetze nicht fähig sind, die also auch nicht, wie das Recht, erzwungen werden können. Die Haupttugenden sind, eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit zu befördern; eigene Vollkommenheit, denn anderen kann man sie nicht direkt beibringen, sondern sie nur anregen zu ihr; fremde Glückseligkeit, denn dazu kann man direkt thun, für die eigne aber braucht man nicht gedrungen zu werden, die zu besorgen hat jedermann von Natur Trieb, ihre Betreibung ist vielmehr einzuschränken durch das moralische Gesetz.

Kritik der Urteilskraft.

Urteilskraft ist bei allem Denken nötig; sie hat es mit dem Verhältnis des Besonderen und Allgemeinen zu thun. Je nachdem das Allgemeine dabei gegeben ist, kann man 2 Arten von Urteilskraft unterscheiden, 1) die bestimmende oder subsumierende, bei ihr ist das Allgemeine gegeben, und die Urteilskraft ordnet das Besondere ihr unter, so wird beim theoretischen Vernunftgebrauch das einzelne räumlich-zeitlich Gegebene unter die Allgemeinbegriffe von Substanz u. s. w. subsumiert, durch diese bestimmt; 2) die reflektierende, bei ihr ist das Besondere gegeben und das Allgemeine wird zu ihr erst gesucht. Es interessiert hier nur die reflektierende Urteilskraft, und zwar auch nur in theoretischer Hinsicht. In der praktischen Vernunft nämlich ist das Allgemeine gegeben im apriorischen Moralgesetz: in der theoretischen sind die allgemeinsten Naturgesetze a priori gegeben in den allgemeinen Gesetzen unseres Verstandes, demzufolge die Erscheinungen der Natur nach Quantität, Qualität, Relation, Mo-

dalität bestimmt sein müssen, aber diese apriorischen Naturgesetze sind ganz allgemein, für die besonderen, also die Hauptmasse, fehlt es uns an a priori notwendigen Bestimmungen. Hier tritt nun die reflektierende Urteilskraft ein und sucht, ob sie für die besonderen Naturgesetze sich nicht einen Kanon zu bilden imstande ist. Sie geht dabei aus von ihrem Bedürfnis, von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen, und von der Thatsache, daß die allgemeinsten Naturgesetze apriorische Gesetze unseres Verstandes sind. Aus jenem Bedürfnis und gemäß dieser Wahrheit bildet sie sich das Prinzip, die besonderen empirischen Gesetze so zu betrachten, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unseres Erkenntnisvermögens gegeben hätte, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen. Es ist dies nicht objektive Erkenntnis, sondern ein selbstgemachtes Prinzip, welches aber stets bei der Naturbetrachtung zugrunde gelegt wird. In concreto heißt das, die Urteilskraft betrachtet die Natur als zweckmäßig in ihrer empirischen Mannigfaltigkeit, als zweckmäßig für unser Erkenntnisvermögen. Aber ein objektiver Beweis der Naturzweckmäßigkeit ist das nie, sondern nur ein subjektives Prinzip unserer Urteilskraft, sich die Natur verständlich zu machen auch da, wo keine apriorischen Gesetze für ihre Auffassung nachweisbar sind. Zugleich aber ist die Urteilskraft so auch eine Vermittelung zwischen Natur und Freiheit; die Freiheit ist durch Zwecke bestimmt, insofern sich die Natur nun als zweckmäßig für die menschliche Erkenntnis ansehen läßt, zeigt sie überhaupt eine Empfänglichkeit für Zwecke, also auch die Möglichkeit für Aufnahme der durch unser Handeln in der Außenwelt zu verwirklichenden Zwecke. Es giebt zwei Hauptgebiete der reflektierenden Urteilskraft, die ästhetische und die teleologische.

Die ästhetische Urteilskraft zeigt sich im Gefühl des Schönen und Erhabenen. Das Gefühl des Schönen entsteht, wenn bei der Auffassung eines Gegenstandes sich Mannigfaltiges und Einheit in einer für unsere Vorstellung besonders angemessenen Weise finden, wenn somit die Anschauung oder Einbildungskraft zum Verstand in Einklang gesetzt wird. Der Gegenstand wird dann als zweckmäßig für die freie Reflexion beurteilt, und dies

drückt sich im ästhetischen, gefühlsmäßigen Wohlgefallen aus. Schön ist somit das, bei dessen Auffassung oder Vorstellung Anschauungsvermögen und Verstand harmonisch zusammenstimmen. Beispiel Blumen, Arabesken, überhaupt Laubwerk, Musik ohne Text, Schaltiere des Meeres. Ich brauche bei dieser subjektiven Zweckmäßigkeit für die Reflexion gar nicht zu wissen, was das Ding ist, das ästhetische Urteil ist somit unabhängig vom theoretischen Begriff des Dinges und somit kein Erkenntnisurteil, kein logisches Urteil. Das ästhetische Urteil geht auch nicht auf die objektive Vollkommenheit des Dinges, auf seine Zweckmäßigkeit in sich oder für andere, es hält sich bloß an die formale Zweckmäßigkeit für unsre freie Auffassung und Vorstellung. Das Wohlgefallen am Schönen ist verschieden vom Wohlgefallen am Sinnlichangenehmen und am Objektivguten; denn diese beide führen ein Begehren mit sich, das Schöne aber ist Gegenstand eines uninteressierten Wohlgefallens, alles Begehren verdirbt das ästhetische Urteil. Ästhetische Urteile sind allgemein und notwendig; denn ihre Bedingungen, Anschauung und Verstand und die mögliche Harmonie beider, sind in allen Menschen die gleichen; wo also in der Auffassung der Formen beide zusammenstimmen, muß in jedem dasselbe Wohlgefallen entstehen. Daher macht das ästhetische Urteil, wiewohl ein Gefühl, Anspruch auf jedermanns Beistimmung und läßt sich gleichwohl nicht andisputieren, denn es ist kein Erkenntnis —, kein logisches Urteil. Alles Bisherige gilt bloß von der freien Schönheit, d. h. derjenigen, die durchaus keinen Begriff von dem voraussetzt, was ihr Gegenstand sein soll; davon zu unterscheiden ist die anhängende Schönheit, die setzt einen Begriff des Gegenstandes und dessen, was er sein soll, d. h. seiner Vollkommenheit, voraus; so bei der Schönheit eines Menschen, Pferdes, Gebäudes. Da sind also Schönheit und Vollkommenheit zusammen, und dazu kann noch treten die Annehmlichkeit für den Sinn, also der Reiz der Farben u. s. w. Aber eigentliche Schönheit besteht bloß in der Harmonie von Einbildungskraft und Verstand, Mannigfaltigem und Einheit, die sich in der bloßen Auffassung eines Gegenstandes unabsichtlich für die reflektierende Urteilskraft darbietet und eben als schön, als ästhetisches Wohlgefallen gefühlt wird. — Das Erhabene ist ver-

schieden vom Schönen; das Schöne erhält das Gemüt in ruhiger Kontemplation, das Erhabene führt eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemütes mit sich. Das Schöne besteht in einer Beziehung der Einbildungskraft zum Verstand, das Erhabene in einer Beziehung der Einbildungskraft zur Vernunft, es besteht in einer durch Erweiterung der Einbildungskraft erweckten Vernunftidee. Von dem Erhabenen giebt es zwei Arten, a) das Mathematisch-Erhabene, es ist das schlechthin Große; was so groß ist, daß wir es in der Einbildungskraft nicht als Ganzes zu fassen vermögen, erregt eben dadurch die Vernunftidee des Unbedingten, Unendlichen, und zeigt so ein übersinnliches Vermögen in uns (Meer, Wüste); b) das Dynamisch-Erhabene, dies ist die Natur als Macht, die über uns keine Gewalt hat, als furchtbar, ohne daß wir uns fürchten; z. B. Sturm, Gewitter, falls wir nicht unmittelbar bedroht sind und der freien Reflexion also empfänglich; es erweckt das Gefühl, daß in uns etwas ist, worüber all diese Macht doch keine Gewalt hat. — Beide, das Schöne, wie das Erhabene bestehen daher in einer subjektiven Zweckmäßigkeit unserer Gemütskräfte untereinander bei gewissen Anregungen durch die Natur.

Die teleologische Urteilskraft dagegen denkt die Natur selbst in sich zweckmäßig, legt ihr reale objektive Zweckmäßigkeit bei, nicht in der Weise des Gefühls, sondern in einem Urteil des Verstandes und der Vernunft. Zum Begriff eines Naturzweckes gehört, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung derart sei, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität der Ursache als voraufgehend oder als den realen Grund der Möglichkeit derselben ansehen müssen. Solch ein Verhältnis findet sich an den organischen Naturkörpern; bei ihnen sind 1) die Teile nur durch ihre Beziehung zum Ganzen möglich (Zähne, Magen, Glieder bei fleischfressenden und pflanzenfressenden Tieren); 2) sind die Teile so zur Einheit des Ganzen verbunden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung sind (die Zähne erhalten den Magen, der Magen die Zähne und so durchweg); in ihnen ist alles Zweck und wechselseitig auch Mittel. Dadurch sind wir berechtigt, überhaupt von der Natur und ihren Gesetzen nichts zu erwarten, als was im Ganzen zweckmäßig ist. Allein alles das

kann uns nie zu einer objektiven Behauptung berechtigen, daß ein oberster Verstand sie hervorgebracht habe; denn das ganze Prinzip der Urteilskraft ist nicht gleichwertig den a priori theoretischen und praktischen Grundsätzen der Vernunft, sondern es ist bloß nach diesen, allerdings auf Grund eines theoretischen Bedürfnisses, von uns gebildet. Sein Sinn ist bloß: wir können uns die Erzeugung der Naturprodukte als Naturzwecke nicht wohl anders vorstellen, als durch einen obersten Verstand als Welturſache, welcher dabei mechanische Ursachen als seine Mittel benutzt; aber ausgeschlossen ist damit nicht die Möglichkeit, daß in der Natur als Ding an sich, in dem unbekannten Untergrund der Natur, mechanische und teleologische Verursachung eins sind — —.

Kants ganze Eigentümlichkeit ist nicht die Lehre von Raum und Zeit als bloß subjektiven apriorischen Formen der Anschauung; denn in der Abhandlung von 1770 hat er diese gehabt und doch noch eine Metaphysik, eine theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen behauptet. Seine Haupteigentümlichkeit ist die Unterscheidung von Denken und Erkennen; nach ihm ist ein Gedanke, ein Begriff, wenn er auch noch so sehr a priori ist und ohne logischen Widerspruch eben nichts als ein Gedanke, ein Begriff in uns und hat aus sich selbst keine Gewähr der Realität seines Gegenstandes unabhängig von unserm Vorstellen. Realität unabhängig von unserm Vorstellen wird nach ihm bloß theoretisch verbürgt durch die Empfindung. In dieser kündigt sich etwas von unserm Geiste Unabhängiges an, aber so, daß alle nähere Vorstellungsart desselben subjektiv ist.

Gleichzeitig mit Kant hat eine große Anregung in die Philosophie geworfen **Friedrich Heinrich Jacobi**, geboren zu Düsseldorf, ursprünglich Kaufmann, seit 1805 in München Präsident der Akademie der Wissenschaften, gestorben 1819. Seine Hauptschriften sind: „Über die Lehre des Spinoza“ 1785, „David Hume oder über Idealismus und Realismus“ 1787, „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ 1811. Er hat zuerst auf die große Schwierigkeit in Kant hingewiesen, daß nach Kant die Dinge an sich uns ganz unbekannt sind, daß Ursache nur für Erscheinungen gilt, und daß er doch die Dinge an sich als einwirkend auf unser Gemüt bei der Sinnesempfindung stets vor-

stellt, und dadurch die Kausalität auf den transcendentalen Gegenstand anwendet. Die eignen Lehren, die er aufstellte, sind: um nach Gewißheit streben zu können, muß uns Gewißheit schon zum Voraus bekannt sein. Dies führt zum Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche keines Beweises bedarf. Diese unmittelbare Gewißheit nennt Jacobi auch Glauben. Durch unmittelbare Gewißheit wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind; denn bewiesen werden kann bloß der Idealismus, gleichwohl sind wir unmittelbar von der Wahrheit des Realismus überzeugt. Von Ursache und Wirkung haben wir einen Begriff, weil wir in uns selbst die lebendige Erfahrung von Kausalität haben, trotzdem wir auch hierbei weder die Natur der Ursache, noch ihre Verknüpfung mit dem Erfolg einsehen. Das Beste unseres Wissens liegt so in den unmittelbaren Gewißheiten; die beweisende oder begreifende Wissenschaft hat bloß die Entdeckung dessen zum Gegenstand, was das Dasein der Dinge vermittelt. Begreifen heißt: eine Sache aus ihren nächsten Ursachen herleiten oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. Wie es einen körperlichen Sinn giebt, der unmittelbar Wahrheiten erfaßt, so auch einen geistigen, die Vernunft; sie ist der Sinn für das Übersinnliche. Beweisen läßt sich dies Wissen vom Übersinnlichen nicht, wir können es nicht aus seinen Ursachen herleiten, gleichwohl ist es das allergewisseste, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringende. Ein solch unmittelbares Wissen ist z. B. der Grundtrieb menschlicher Natur für das Wahre, Gute, Schöne; durch diesen erhebt sich der Mensch über das Tier; er ist die Wurzel aller Tugenden. Die Freiheit ist das Bewußtsein der Kraft, den sinnlichen Begierden durch jenen Grundtrieb widerstehen zu können. Die Vernunft ist unmittelbar gewiß auch Gottes; der Geist im Menschen zeugt von einem Gott außer ihm. Beweisen läßt sich Gottes Dasein freilich nicht; denn beweisen hieße, ihn aus seinen Ursachen und Bedingungen herleiten, was bei Gott ein Widerspruch ist. Die Deduktion Gottes aus der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens aber führt bloß zu Gott als einer notwendigen Dichtung unseres Verstandes, die aber darum höchstens vielleicht eine

Dichtung des Wahren ist. Das Interesse der beweisenden Wissenschaft ist sogar, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches Wesen; sie will, wie Spinoza, Schelling, alles aus einem Prinzip begriffen und verstanden haben. Aber dies gelingt der Wissenschaft nicht; denn es bleibt unergründlich und unbegreiflich, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen das Uneine, aus dem Unwandelbaren das Wandelbare, aus dem Ewigen das Zeitliche entweder ein- für allemal entspringen könne, oder wie es kontinuierlich von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorgehe aus jenem Unbedingten, nicht als sein Werk, sondern als in Wahrheit mit ihm ein und dasselbe. Die Wissenschaft kann dies so wenig begreiflich machen, wie einen Beweis für Gottes Dasein geben. Daher bleibt die unmittelbare Gewißheit in ihrem Rechte; nur durch göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne, Liebe ist Leben, Gott der Lebendige kann sich in der lebendigen Seele zu erkennen geben nur durch erregte Liebe.

Unter dem Einfluß von Kant und Jacobi steht Fries, geboren zu Barby 1773, zu Anfang dieses Jahrhunderts schon als Schriftsteller und Lehrer wirkend, gestorben 1843 als Professor in Jena. Hauptwerk: „Neue Kritik der Vernunft" 1807. Fries hat das Kantische Unternehmen tiefer durch Logik und Psychologie zu fundamentieren gesucht. Die Einwirkung des Dinges an sich auf unser Gemüt hat er theoretisch aufgegeben; die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem Sein ihrer Gegenstände ist etwas, was der menschliche Geist nie einer mittelbaren Prüfung unterwerfen kann, sie ist die unmittelbare Voraussetzung jeder erkennenden Vernunft, die ihr kraft ihres Selbstvertrauens gilt. Ein oberster Grundsatz aller menschlichen Beurteilung ist der der Vollendung, welcher lautet: Das wahre Wesen der Dinge ist absolut und hat vollendete Einheit. Daraus folgt der transcendentale Idealismus Kants, d. h. die Lehre, daß die Erkenntnis der Sinnenwelt in Raum und Zeit nur eine beschränkte menschliche Einsicht gewährt. Zeit und Raum sind Zuthaten des betrachtenden Geistes, aber eben darum wird alle Erfahrungserkenntnis ein Unvollendetes; über jede Größe kann man ins Endlose hinausgehen, jede kann als stetig endlos geteilt wer-

den, das Mathematisch-unendliche ist das nie und nirgend Vollendete. Die Gegenstände des empirischen und mathematischen Wissens bieten also nie eine vollendete Totalität. Die Vernunft verlangt aber Vollendung, und so gehen wir über die Erfahrungskenntnis hinaus zu den Ideen, der Idee der Selbständigkeit des Geistes und seiner Unabhängigkeit vom notwendigen Kausalnexus, der Idee der Unabhängigkeit des vollendeten Weltalls von Raum und Zeit, und zur Idee der selbständigen lebendigen Gottheit, unter welcher das Weltall steht. Es giebt somit neben dem Wissen, welches auf die Natur geht, ein Glauben, das aus Vernunftbedürfnis entspringt und eben so sicher ist wie das Wissen. Eine Verbindung zwischen Wissen und Glauben ist im Gefühl des Schönen und Erhabenen; in ihnen erkennt die Ahnung die ewige Wahrheit auch für die Naturerscheinungen, wir ahnen darin das ewige Wesen der Dinge in der Erscheinung. Dies ist Fries' „religiös-ästhetische Weltansicht".

Diese doppelte Weltansicht, eine der Erscheinungen und eine der Dinge an sich, widerstrebte der Zeit, man wollte Einheit und vermißte sie auch in Kants Kritik der reinen Vernunft; wie die Erscheinungen in den Dingen an sich wurzeln, wollte man einsehen. Der erste, der dies betonte, war Reinhold, Professor in Jena und in Kiel, gestorben 1823, der durch seine „Briefe über die Kantische Philosophie" 1786—1787 und 1790—1792 sehr viel zur Verbreitung der Kantischen Lehre beigetragen hat. In seinem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" 1789 hat er zuerst die Forderung aufgestellt, es müsse alles aus einem unbezweifelbaren Grundsatz abgeleitet werden. Seine Theorie gab er sehr bald auf, wechselte überhaupt seine Ansichten mehrfach, aber jener Gedanke, alles aus einem obersten Satz oder Prinzip abzuleiten, zündete. Eine Umbildung der Kantischen Philosophie auch mit Hilfe dieses Gedankens gab J. G. Fichte, geboren 1762 in der Lausitz zu Rammenau, Professor in Jena, dann in Berlin, gestorben 1814. Sämtliche Werke herausgegeben von J. H. Fichte; Hauptschriften sind: „Wissenschaftslehre", „Bestimmung des Menschen", „Rechtslehre", „Sittenlehre"; bekannt sind seine praktisch-populären Schriften, z. B. „Die Reden an die deutsche Nation". Fichte

will Kantianer sein nach dem Geiste Kants, nicht nach seinem Buchstaben. Bei seinem System sind treibende Motive folgende: 1) die ganze Philosophie muß aus einem Prinzip abgeleitet werden; 2) das Ding an sich, wie es Kant gefaßt, muß beseitigt werden, es ist ein Widerspruch im System; 3) Anschauung und Verstand sind Zweige eines Stammes; Kant hat sie zwar als zwei selbständige, gegeneinander unabhängige Kräfte des Geistes dargestellt, aber gelegentlich geäußert, sie möchten vielleicht aus einer einheitlichen Wurzel entsprossen sein; dieser einheitliche Ursprung muß bewiesen werden. 4) Nach Kant ist das Ich-denke, die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseins, die reine Apperception der Grund, welcher die Einheit überhaupt in unserm Denken hervorbringt; aus diesem Punkt, aus dem Ich, muß daher unser ganzes Geistesleben erklärt werden. 5) Nach Kant hat die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen, d. h. der Mensch ist wesentlich ein praktisch-moralisches Wesen. Dies ist nach Fichte wahr, muß aber tiefer erklärt werden. In Summa: durch Aufhebung des Dinges an sich wird Fichte voller und ganzer Idealist, Anschauung und Denken leitet er beide aus dem Ich ab, dem reinen Ich, welches der Hintergrund des erscheinenden, empirischen ist, aber dies reine Ich geht als theoretisches selbst zuletzt in das praktische zurück, es ist theoretisch um der sittlichen Zwecke willen. Dies führt Fichte so aus: die Philosophie ist Wissenschaftslehre, d. h. die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt; sie hat zu zeigen, was es heiße, gewiß sein, und hat die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen. Sie muß dazu auf einem Grundsatz beruhen, der in sich selbst und um sein selbst willen und durch sich selbst gewiß ist, und von dem alle anderen Sätze ihre Gewißheit erst ableiten. Dieser oberste und gewissteste Grundsatz ist das Ich-denke. In ihm setze ich mich selbst, bin Subjekt und Objekt zugleich. In dieser absoluten Identität von Subjekt und Objekt besteht die Ichheit; aus dieser Identität und aus ihr allein geht die ganze Philosophie hervor. Subjekt und Objekt sind dabei gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden, die Vorstellung und das Objekt, das ihr entsprechen soll, sind daher eins und dasselbe, nur angesehen von zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Genauer

ist die Sache so: alles Urteilen ist Handeln, Handeln des menschlichen Geistes; allem Handeln des Ich liegt das Ich selbst zugrunde, das Ich als sich setzend. Dies Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben, das Ich ist daher nicht sowohl Thatsache als Thathandlung. Das Ich setzt somit ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Dem Ich wird aber ursprünglich im Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nichtich; denn alles Bejahen trägt in sich zugleich ein Verneinen, A ist A = non A nicht A, Ich ist Ich = Nichtich nicht gleich Ich. Ich und Nichtich sind somit beides Produkte des Ich, sie sollen also in die Identität des einigen Bewußtseins aufgenommen werden. Nun verhalten sie sich aber wie A und non A, Sein und Nichtsein, Realität und Negation. Sie können daher nur im Ich zusammen sein, wenn sie sich gegenseitig einschränken. Im Begriff der Schranken liegt aber der Begriff der Teilbarkeit, also der Quantitätsfähigkeit überhaupt. So hat Fichte zugleich drei Kategorieen gewonnen, Realität, Negation, Limitation, und in ihnen durch die Teilbarkeit einen Übergang zum Räumlichen. Diese drei Begriffe dienen ihm zugleich zum Schema seiner Methode, in Thesis, Antithesis und Synthesis leitet er weiter alle Hauptbegriffe der Kantischen Analytik und Ästhetik aus den Grundbestimmungen des Ich her und beweist so seinen strengen Idealismus. In seinen populären Schriften hat Fichte einen anderen Gang: in aller Wahrnehmung nehme ich lediglich meinen Zustand wahr; Empfindungen sind bloß Affektionen in mir, Raum und Zeit sind bloß Anschauungen in mir, der Satz des Grundes ist in mir. Die Vorstellung eines Gegenstandes entsteht, indem ich nach dem Satz des Grundes eine Empfindung in dem Raum ausbreite. Der Gegenstand ist also bloß *mein* Produkt, Realität giebt es nur für das Bewußtsein. Auch mein Leib ist daher bloß eine Versinnlichung meiner selbst, des innerlich Denkenden, zu einer bestimmten Raumerfüllung; ich als Geist und ich als Leib sind ganz dasselbe, nur aufgefaßt durch zwei verschiedene Vermögen, das eine durch das reine Denken, das zweite durch die äußere Anschauung. Mein Denken ist bewußtes Produzieren des Ich, Empfindung ist unbewußtes Produzieren desselben Ich, daher erscheint uns die Empfindung als gegeben, als

von außen, aber durch Reflexion kann man des wahren Sachverhaltes inne werden.

Das Ich setzt als theoretische Intelligenz Objekte, eine Welt außer sich; aber warum thut es das letztlich? Nicht, um sich in diesen Objekten zu verlieren, sondern um sich um so entschiedener als Ich zu fassen, es setzt sie, um seine Kraft an ihnen zu bethätigen, d. h. das Ich ist nur theoretisch, um praktisch zu sein. Nur im Wollen nimmt ein vernünftiges Wesen sich daher unmittelbar wahr, in der bloß theoretischen Betrachtung ist es gleichsam außer sich, verloren im Anschauen des Objektiven. Aus der sinnlichen Welt der Objekte schafft daher das Ich durch auf dasselbe gerichtete Handeln die intelligible nach Zweckbegriffen des Ich. Als nach Zweckbegriffen Ursache seiend, ist das Ich frei. Die Freiheit des Ich darf aber als Freiheit nicht bloß natürlicher Zustand sein, es muß sich selbst zur Freiheit bestimmen; es kann sich ursprünglich nur aufgefordert finden zur Selbstbestimmung. Diese Aufforderung kann nur von einer Intelligenz kommen, ist daher ein Mensch, so müssen auch andere Menschen sein. Populär ausgedrückt: der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch, der Begriff des Menschen ist der einer Gattung, nicht der eines Einzelwesens. Das Verhältnis dieser freien Wesen zueinander ist das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Dies ergiebt zunächst das Rechtsverhältnis, daß nämlich jeder seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke unter der Bedingung, daß dieser die seinige gleichfalls so beschränke. Es giebt Urrechte, 1) das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes, 2) das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses auf die gesamte Sinnenwelt. In seiner Staatslehre hat Fichte sehr viel Anklänge an J. J. Rousseau. So im Naturrecht. Im „Geschlossenen Handelsstaat“ hat er ein sozialistisches Moment. Der Staat soll nicht bloß juridisch, sondern auch als Handelsstaat geschlossen sein; er soll sich innerhalb der Grenzen produktiver Selbständigkeit und Selbstgenugsamkeit abschließen, und unter Leitung der Regierung Arbeit und Genuß verhältnismäßig verteilt werden. — Die Rechtslehre hat es mit den erzwingbaren menschlichen Handlungen zu thun, mit der Legalität;

die Sittenlehre mit der Moralität. Prinzip der Sittenlehre ist die Selbständigkeit der Intelligenz, die Realisation der Vernunftherrschaft außer mir durch mich. Der Naturtrieb gehört zwar zu mir, aber als Schranke, welche die Vernunft mehr und mehr zu überwinden und aufzuheben hat. Der Leib darf daher nicht als letzter Zweck behandelt werden, er soll zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke der Freiheit gebildet werden; weiter soll mir dann die ganze Welt werden, was mir mein Leib ist. In der Realisation der Vernunftherrschaft in der Welt ist Jeder Zweck, aber nur als Mittel die Vernunft zu realisieren. Die wahre Tugend besteht daher im Handeln, im Handeln für die ganze Gemeine, so daß man sich selbst vergesse. Die Pflichten gegen das Ganze sind daher die unmittelbaren und unbedingten, die gegen uns die mittelbaren und bloß bedingten. Der Beruf ist eine sittliche Notwendigkeit, damit durch ihn jeder einzelne eine Seite der Vernunftherrschaft vollständig realisiere. Aus der sittlichen Gesinnung ergiebt sich unmittelbar die religiöse. Die Überzeugung von unserer moralischen Bestimmung ist Glaube; indem ich sie ergreife, setze ich die Ausführung derselben als möglich, d. h. ich setze eine moralische Weltordnung als ordo ordinans, wo jede gute That notwendig gelingt, jede böse mißlingt. Diese moralische Weltordnung ist das Göttliche, als lebendig und wirkend ist sie selbst Gott. Noch einmal ein besonderes Wesen als Ursache der moralischen Weltordnung anzunehmen, liegt kein Grund vor. Diese Lehre verwickelte Fichte in den Atheismusstreit, dessentwegen er sein Amt in Jena niederlegte.

Es ist klar, daß Fichte durch den Gang seines Denkens darauf gedrängt wurde, ein Allgemeines, den einzelnen Ichen zugrunde Liegendes, anzunehmen. In seiner späteren Lehre („Anweisung zum seligen Leben") hat er dies auch ausdrücklich gethan. Das erste ist das Sein, das unveränderliche ewige Sein. Dieses Seins Äußerung und Offenbarung ist das Dasein; dies Dasein des Seins ist Bewußtsein oder Vorstellung des Seins. Zur Grundform des Daseins gehört die Spaltung desselben in ein System von Ichen oder Individuen. Daran konnte sich dann die frühere Lehre weiter anschließen.

Nach Fichte war so Gott der Urgrund eines Systems von

Ichen oder endlichen Geistern, eine Natur oder Körperwelt gab es neben oder außer diesen Geistern nicht, die Naturerscheinungen waren bloß unbewußte Produktionen dieses Ich, zu dem Behuf, diese unmittelbare sinnliche Vorstellungswelt in eine höhere, nach bewußten Zweckbegriffen, umzuwandeln. Diese Auffassung der Natur als eines bloßen Mittels für sittliche Bethätigung des Menschen war naturwissenschaftlich unfruchtbar; die Natur schien auch selbständige Bedeutung zu haben. Daher hat Schelling, zuerst ein Schüler Fichtes, von diesem Gesichtspunkt aus die Fichtesche Philosophie umgebildet. Natur und Geist sind nach ihm zwei gleichwertige Offenbarungen des einen Weltgrundes, aber eben, weil Offenbarungen desselben Weltgrundes, ist auch eins immer mit dem anderen durchzogen. Fr. Wilh. Joseph Schelling, später geadelt, ist geboren 1775 zu Leonberg in Württemberg, war Professor in Jena, Würzburg, Erlangen, München, zuletzt Akademiker in Berlin; starb 1854. Er hat mehrere Perioden seines Philosophierens; aus der ersten Periode sind die Hauptschriften: „Ideen zu einer Philosophie der Natur", „Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie", „System des transcendentalen Idealismus", „Vorlesungen über das akademische Studium". Schelling war ein glänzender Geist, aber stets in unbewußter Abhängigkeit von fremden Ideen, die seinem Denken den Impuls gaben. In der Periode der Naturphilosophie sind es Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Kritik der Urteilskraft, welche er mit Fichte und Spinoza verschmelzen will, mit Spinoza, weil der auch alles aus einem Urgrund abgeleitet hatte.

Die Philosophie muß den Gegensatz von Denken und Sein, Subjektivem und Objektivem überwinden, um so den Skepticismus und die Unbegreiflichkeit ihres Zusammenhangs (das Ding an sich Kants) wegzubringen. Subjektives und Objektives müssen als eins im letzten Grunde, im Weltgrund, erkannt werden. Absolut wissen heißt wissen vom Absoluten; die Idee des Absoluten ist die Identität oder Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Unendlichen und Endlichen und somit an sich weder das eine noch das andere zu sein. Das Absolute kann von uns intellektuell angeschaut werden; das Vermögen dazu ist

die Vernunft. Man muß nur beim Denken vom Denkenden abstrahieren, dann hört die Vernunft auf, etwas Subjektives zu sein; sie ist dann aber auch nicht mehr etwas Objektives im Gegensatz zum Subjektiven, sie ist somit das wahre Ansich, welches eben in den Indifferenzpunkt von Subjektivem und Objektivem fällt. Diese absolute Identität kann sich nicht selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt zu setzen, denn Erkenntnis ist nicht ohne diesen Gegensatz von Subjekt und Objekt. Da das Sein der Dinge vom Absoluten abhängt, so giebt es eine zwiefache sich entgegengesetzte Welt, die bewußtseinlose Natur und die geistige intelligente Welt, aber wegen der Einheit des Absoluten findet dabei immer nur ein Überwiegen statt, in der Natur überwiegt das Objektive, in der geistigen Welt das Subjektive. Wie das Absolute ideal und real zugleich ist, so hat auch die Philosophie zwei Seiten; die Naturphilosophie macht das Objektive zum ersten und leitet das Subjektive daraus ab; die Transcendentalphilosophie geht von dem Subjekt als erstem aus und läßt das Objektive daraus entstehen. Schelling hat mehr die Naturphilosophie als seine Aufgabe betrachtet. Ihre Absicht ist, die Geburt der Dinge aus Gott zu begreifen; die Natur ist die reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung Gottes; das Wesen des Absoluten ist die unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität; der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich selbst Wollens ist die Welt. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschanens und Denkens; denn wegen der letzten Identität des Realen und Idealen ist auch die sogen. tote Natur überhaupt eine unreife Intelligenz; daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchbricht. So kann man die Materie gleichsam vor den Augen des Geistes entstehen lassen. Die Materie gelangt zu uns durch Anschauung; aus der Beschaffenheit der Anschauung muß sich daher die Materie begreifen lassen. In der Anschauung fühle ich mich schlechterdings genötigt, dieses Etwas mir vorzustellen; Nötigung kann ich nicht fühlen, wenn ich nicht gleichzeitig fühle, daß ich in Ansehung alles Vorstellens frei bin. Es ist somit in uns anzu-

nehmen eine Thätigkeit, welche schlechthin unbestimmt und unbeschränkt ist, und eine andere, welche dieselbe beschränkt; auf diesen zwei entgegengesetzten Thätigkeiten beruht die Möglichkeit der Anschauung. Folglich besteht auch das Produkt der Anschauung, die Materie, aus entgegengesetzten Kräften, welche jenen Thätigkeiten des Geistes im Anschauen analog sind; das sind Attraktion und Repulsion, Kontraktion und Expansion. Somit sind Repulsion und Attraktion die Grundkräfte der Materie. Alle Qualität der Materie ist daher aus graduellen Verschiedenheiten dieser Grundkräfte zu erklären, und eben wegen der Materie ist das erste Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen, der sich selbst wieder in Indifferenz beider ausgleicht. Schelling hat diese Grundgedanken nun auf alle Haupterscheinungen der organischen und unorganischen Naturlehre angewendet, worauf wir hier nicht eingehen; seine Erklärungen haben sich naturwissenschaftlich nicht bewährt. Mit dem Menschen erreicht die Natur die ideale Seite, sie hört aber darum nicht auf zu produzieren, sondern sie produziert mit Bewußtsein. Es beginnt hier eine ganz neue Welt, die Welt der Geschichte. Die Geschichte ist eine unendliche Progressivität; ihr Ziel ist der vollkommene, das Recht verwirklichende Staat. Als Ganzes ist sie eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Das Endliche läßt sich daher bezeichnen als der ewige Sohn Gottes selber, der aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren ist; die Geschichte ist daher die Menschwerdung Gottes. Diese Erhebung des Bewußtseins zum Absoluten, als dem Grund von Natur und Geschichte, ist die Religion, spezieller noch ist sie das Bewußtsein von der Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte (Weltplan, Vorsehung). Aber der wahre Abschluß der Philosophie ist die Kunst. Das Kunstwerk reflektiert uns die Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit, das Kunstwerk ist, wie das Genie, Einheit von Natur und Bewußtsein, Realem und Idealem. Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit; Allgemeines und Besonderes, Gattung und Individuum sind im Schönen eins; Schönheit ist das volle, mangellose, d. h. ebenso ideale wie reale Dasein. Der Künstler soll daher dem im Inneren

der Dinge wirksamen, durch Form und Gestalt nur wie in Sinnbildern redenden Naturgeist nacheifern. Im Menschen allein erscheint das ganze volle Sein ohne Abbruch, daher ist der Kunst nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefordert, die gesamte Natur nur im Menschen zu sehen („Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur“).

Der Einfluß Schellings auf eine lebendige großartige Auffassung und Behandlung von Natur und Geschichte war gewaltig. Sein allgemeiner Gesichtspunkt ist: Natur und Geist haben so viel Übereinstimmung, daß sie nur relative Unterschiede sein können.

Einen Wendepunkt in Schellings Lehre bildet die Schrift „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ 1809. Sie steht unter dem Einfluß von Jakob Böhme und Kants intelligibler Freiheit. Die Identität von Natur und Geist in Gott ist hier aufgegeben; Natur und Geist gehören beide zum Wesen Gottes, aber Natur (Sehnsucht, dunkler Drang) ist bloß Grundlage des Geistes und von diesem gleichsam überwunden. Schellings Ausführungen sind den Hauptgedanken nach diese: Gott als causa sui hat den Grund seiner Existenz in sich; dieser Grund muß reell sein; er ist die N a t u r in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Die Dinge sind nicht außer Gott möglich, außer Gott ist nichts, gleichwohl sind sie unendlich verschieden von ihm; dies löst sich auf dadurch, daß sie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist. Der Prozeß der Schöpfung geht auf eine innere Transmutation des anfänglich dunklen Prinzips ins Licht. In dem Eigenwillen der Kreatur zeigt sich das Prinzip des Grundes, denn dieser Grund selbst ist Sehnsucht, dunkler Naturwille, ein Drang; Wille ist Ursein; dem Eigenwillen gegenüber steht der Verstand als Universalwille. In Gott sind beide Prinzipien unauflöslich, im Menschen, zum Unterschied von Gott, ist ihre Identität auflöslich. Das Böse ist die verkehrte Einheit des Eigenwillens und des Universalwillens. Der Mensch hat sich in der ursprünglichen (vorweltlichen) Schöpfung entschieden; die That seines Entscheidens gehört der Ewigkeit an und bestimmt sein Leben in der Zeit.

Diese Gedanken hat Schelling später zu seiner „Positiven Philosophie“ umgebildet; positiv, weil sie das empirische Moment

in sich enthalten soll. Gewöhnlich wird sie die „Offenbarungsphilosophie“ genannt, weil ihr Abschluß das Begreifen des Christentums werden sollte*). Er hat da die sogenannte Prinzipien- oder Potenzenlehre aufgestellt. Der unmittelbare Vernunftinhalt ist die unendliche Potenz des Seins. In diesem entdeckt das Denken drei Potenzen: das Sein nur Könnende, das Sein und das sein selbst Mächtige; aus dem notwendig zu denkenden Verhältnis der Potenzen ergiebt sich die ganze Naturphilosophie. Diese, die rationale oder negative (d. h. das nicht nichtsein Könnende behandelnde) Philosophie führt bloß bis zum Begriff von Gott. Die positive Philosophie dagegen hat Gott zum Prinzip; sie geht von der Erfahrung aus über sie hinaus. In Gott ist zuerst ein unvordenkliches Sein, das Seinmüssende, diesem stellt sich gegenüber das Seinkönnende und damit auch das Seinsollende. Gott ist die Einheit dieser Potenzen. Die (ewige und dann auch zeitliche) Schöpfung geschieht durch Entgegensetzung oder Spannung der Potenzen. Auf Grund dieser Lehren glaubte Schelling eine philosophische Erklärung nicht nur der Natur, sondern auch des göttlichen Lebens selbst und der mythologischen sowohl als der christlichen Religion zu geben. Grundgedanken im theogonischen Prozeß sind: zur Lebendigkeit und Persönlichkeit gehört, daß man sich losreiße von seinem blinden, ungewollten Sein; dies Weltgesetz gilt auch von Gott. Zur vollen Freiheit und Seligkeit gehört die Herrschaft über ein von ihm verschiedenes Sein, die Potenzen sind ihm daher Mittel, ein solches zu verwirklichen; der Künstler ist nur selig, wenn er produziert, frei von sich hinweg und mit etwas außer sich beschäftigt ist. Erkannt zu werden ist das Verlangen der edelsten Naturen; darum hat es auch Gott als Weltzweck.

Angeregt von Schellings Identitätsphilosophie, aber eine eigentümliche Auffassung vertretend ist Friedrich Schleiermacher, geboren in Breslau 1768, seit 1810 Professor der Theologie und Prediger in Berlin, gestorben 1834. Sein Leben 1. Bd. von Dilthey. Hauptschriften: „Dialektik“, „Philosophische Sittenlehre oder Ethik“; für Theologie: „Theologische Ency-

*) Sämtliche Werke, 2. Abteilung.

klopädie" und „Glaubenslehre". Schleiermacher stürzt sich nicht unmittelbar ins Absolute, sondern steigt vom Gegebenen allmählich zu ihm auf. Dialektik sind die Prinzipien der Kunst zu philosophieren; philosophieren heißt, den inneren Zusammenhang alles Wissens machen. Dabei dürfen Logik und Metaphysik nicht getrennt werden; jene giebt die Regeln der Verknüpfung des Wissens, diese vermittelt die Einsicht in die Natur des Wissens als auf Gegenstände sich beziehend. Im Denken ist die Vernunftthätigkeit die Quelle der Einheit und Vielheit (Kants Kategorieen), die organische Thätigkeit die der Mannigfaltigkeit (Kants empirische Anschauung). Der höchste Gegensatz ist daher der von Vernunft und Natur, Idealem und Realem; seine Annahme beruht darauf, daß beide Elemente im Denken als unabhängig gesetzt werden. Bei diesem Gegensatz können wir nicht stehen bleiben, denn es findet sich relative Gleichheit beider; im Wissen soll das Denken dem Sein entsprechen, im Handeln das Sein dem Denken; das Sein soll ins Denken, das Denken ins Sein übergehen. Dies wird uns nur verständlich durch die Annahme, daß Ideales und Reales, Vernunft und Natur nur zwei Seiten eines und desselben Seins sind, daß sie beide gegründet sind im Absoluten oder in Gott, als der transcendentalen Einheit beider, und somit dem transcendentalen Grund für unsere Gewißheit im Denken und Wollen. Da der transcendentale Grund absolute Identität ist, kommt er uns zum unmittelbaren Bewußtsein in der relativen Identität von Denken und Wollen, d. h. im Gefühl, im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Religion ist, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, in Beziehung mit Gott bewußt sind. Aus alledem folgt aber nur, daß wir wissen um ein Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt und an sich, d. h. Gott ist für uns nicht ohne Welt, aber die Welt auch nicht ohne Gott.

Die Ethik ist der Ausdruck des Handelns der Vernunft; dies Handeln bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur, die ohne es nicht wäre; es geht aber dabei immer schon aus von irgendwie geeinter Vernunft und Natur. Um vollständig zu sein, muß die Ethik in drei Formen behandelt werden, als Güterlehre,

Tugendlehre und Pflichtenlehre. Das höchste Gut ist das durch sittliches Handeln Hervorgebrachte, es ist nicht ein einzelnes, sondern der organische Zusammenhang aller einzelnen Güter, Familie, Staat, Kirche, Wissenschaft, Kunst im Verein. Die Tugendlehre zeigt die hervorbringende Kraft, sie hat es mit der Vernunft im einzelnen Menschen zu thun, mit den Gesinnungen und Fertigkeiten, durch welche das höchste Gut hervorgebracht wird. Die Pflichtenlehre geht auf die einzelnen Handlungen des Hervorbringens, wie jede eine besondere und auf das Ganze gerichtete sein kann. Der Hauptpunkt aus der Güterlehre sind die vier Sphären des sittlichen Lebens. Die Thätigkeit der Vernunft auf die Natur ist teils ein Bilden, d. h. Gestalten, teils ein Erkennen, und zwar beides sowohl als ein in allen Identisches, wie ein in jedem Eigentümliches. Durch das Bilden der Natur als Identisches entsteht der Sachenverkehr; das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr ist das Recht; die Gestalt des Verkehrs ist die Teilung der Arbeit und der Tausch der Erzeugnisse. Durch das Bilden der Natur als Eigentümliches entsteht die individuelle Gestaltung unseres Lebens und unserer Umgebung (persönlicher Geschmack in Erscheinung und Lebenseinrichtung); das sittliche Verhältnis der Einzelnen hier ist die Geselligkeit, d. h. ein Abschließen und Aufschließen der gestaltenden Eigentümlichkeit, jenes im Haus, dieses in der Gastlichkeit. Das Erkennen als identisches ergiebt das Wissen; das sittliche Verhältnis ist hier das des Lehrens und Lernens; auch hier hat statt Teilung der Arbeit und Austausch, d. h. Mitteilung des Entdeckten. Das Erkennen als eigentümliches ist Gefühl und Phantasie; das sittliche Verhältnis ist die Offenbarung, d. h. die gegenseitige Kundmachung unserer Gefühlszustände zur Ergänzung der Eigentümlichkeiten durch einander. Die Gefühlserregung äußert sich nicht bloß in Worten, sondern auch in Ton, Geberde; aus diesen entspringt daher die Kunst, Musik, Plastik u. s. f., Lyrik und alle weitere Poesie. Die Verschiedenheit der Rassen und Volkseigentümlichkeiten entspricht der individuellen Seite der Einzelnen; so ergeben sich die vier vollkommenen ethischen Organismen auf Grund je der Volkseigentümlichkeit: der Staat, die nationale Gemeinschaft des Wissens in der Sprache, die freie Gesellig-

keit, die Kirche mit der Kunst zusammen, weil beide letztere im Gefühl wurzeln; denn die Erregung des Gefühls durch das Universum als solches ist Religion.

Gleichfalls von Schelling angeregt ist K. Chr. Fr. Krause, geboren 1781 im Altenburgischen, Privatdozent in Jena, Berlin, Göttingen, gestorben 1832 in München. Hauptwerke: „Vorlesungen über das System der Philosophie“, „Lebenlehre“ (er schrieb ein eigentümliches Deutsch), „Abriß der Rechtsphilosophie“. Unser Geist hält Wissenschaft als System, als Organismus für möglich; dazu ist erforderlich, daß der menschliche Geist ein unendliches, unbedingtes Sachprinzip erkenne und zugleich vermöge, dies unendliche Sachprinzip auch als Erkenntnisprinzip zu wissen und anzuerkennen. Dies Prinzip zu finden, muß man ausgehen von der Selbstschauung Ich als einem gewissen Anfang, und von da fortgehen zum Verständnis immer höherer Wahrheiten, bis die höchste aller Erkenntnisse, die eigentliche Grundwahrheit erreicht wird. Sodann muß in der Durchführung dieses Prinzips der Zusammenhang der Wissenschaft absteigend und allseitig organisch entfaltet werden. Hauptgedanken des emporsteigenden Teils in dieser Hinsicht sind: Grund ist das, woran und worin etwas ist; daher hat alles Endliche und Begrenzte einen Grund; denn endlich ist = begrenzt, begrenzt ist = es ist noch etwas darüber hinaus, woran und worin es ist. — Der Gedanke Wesen oder Gott = Gedanke des *einen* Wesens, welches unbedingt, unendlich und in unbedingter Daseinheit ist, überschreitet das Ich, muß also einen in Ansehung des Ich äußeren Grund haben, kann nicht anders verursacht sein als durch Gott selbst. — Die Welt ist nicht außer Gott, denn außer Gott oder Wesen ist nichts, weset nichts; aber es ist ein Unterschied zwischen Gott als Wesen und Gott als Urwesen. Wesen fühlt nur sich, denkt nur sich, ist in sich oder sich inne, Wesen als Urwesen ist des in ihm Begriffenen, des Inbegriffs der Dinge, der Welt inne, denkt die Welt und in Beziehung auf sie (Panentheismus). — Die ethische Formel ist: wolle du selbst und thue das Gute als Gutes. Der Ur- und Grundwille wirkt herein in das Wollen des vollbewußten Menschen und bethätigt sich darin in Musterbegriffen, als allgemeiner Wille oder Gesetz. Das Recht ist das orga-

nische Ganze aller äußeren Bedingungen des vernunftgemäßen Lebens.

Ähnlich und doch anders als bei Schleiermacher und Krause ist die Stellung Hegels zu Schelling. Er will den Inhalt der Schellingschen Gedanken festhalten, faßt dabei stets die erste und zweite Periode Schellings als eine, aber er will diese Gedanken durch eine wahre Methode erst beweisen; denn Schellings intellektuelle Anschauung sei keine Wissenschaft, sondern bloß geistvolles aperçu. Hegel ist geboren 1770 zu Stuttgart, war Professor in Jena, Heidelberg, Berlin, starb 1831. Gesamtausgabe seiner Werke; zur ersten Kenntnis reicht aus die „Encyklopädie“, zur genaueren müssen alle seine Werke studiert werden; Ästhetik und Geschichtsphilosophie daraus sind nicht schwer, und man merkt an ihnen, wodurch Hegel solchen Zauber üben konnte trotz seiner abstrakten Dialektik. Der Sinn von Hegels System ist: Gott oder das Absolute ist die Grundlage von Natur und Geschichte, in sich selbst ist Gott ein abstrakter Denkprozeß, in der Natur hat er sich in die Äußerlichkeit dahingegeben, aus dieser kehrt er im menschlichen Geiste durch die Arbeit der Geschichte und in vielseitiger Ausbildung in sein rein geistiges Wesen gleichsam bereichert und vertieft zurück. Die bewußte Teilnahme an diesem göttlichen Leben ist der Vorzug des Menschen. Die Methode Hegels ist die Fichtesche, in Thesis, Antithesis und Synthesis verlaufende. Seine Hauptgedanken möglichst mit seinen eigenen Worten sind: Philosophie ist denkende Betrachtung der Gegenstände. Gedanken oder Begriffe sind aber etwas anderes als Vorstellungen. Der gewöhnliche Inhalt unseres Bewußtseins sind nur Vorstellungen; im Vorstellen stehen Gedanke und Gegenstand außer einander, und das Bewußtsein betrachtet bloß seine Vorstellungen, die Vorstellung hat sinnlichen Stoff zum Inhalt und geht auf Vereinzeltes. Dagegen das Denken ist thätig, es geht auf das Allgemeine und Notwendige, auf das Wesentliche der Sache, ihr Inneres. Als thätig und die Vorstellungen ändernd ist es ein Erzeugnis meines Geistes, sein Produkt sind objektive Gedanken. Im Denken sind daher Selbstbewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins eins; denn das Wahre ist weder die Idee als bloß subjektiver Gedanke, noch bloß als ein Sein für sich,

sondern die Einheit der Idee mit dem Sein. Die philosophische Aufgabe und Schwierigkeit ist daher, abstrakt zu denken, d. h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. Anfang der Philosophie ist der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt. In diesem objektiven Denken finden sich stets drei Momente, welche den dialektischen Prozeß desselben ausmachen, und Momente jedes logisch Reellen, d. h. jedes Begriffs oder jedes Wahren überhaupt sind. Die erste Seite ist die abstrakte oder verständige; da hält der Verstand die festen Bestimmtheiten und die Unterschiedenheit derselben gegen andere fest, z. B. in dem Satz: das Endliche ist für sich und nicht unendlich. Die zweite Seite ist das dialektische Moment, das ist das eigene sich Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihr Entgegengesetztes, z. B. das Endliche als veränderlich geht beständig in anderes über, und ist so unendlich im Progreß. Die dritte Seite ist die spekulative oder positiv-vernünftige; sie faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und in ihrem Übergehen enthalten ist, z. B. alles Endliche bleibt im unendlichen Übergehen in anderes, das selbst ein Endliches und Anderes ist, bei sich; dies ist die Einheit von Endlichem und Unendlichem, das wahre Unendliche.

Die Philosophie hat drei Teile, Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes. Die Wissenschaft der reinen Idee, d. h. der Idee im abstrakten Element des Denkens, ist die Logik, populär ausgedrückt, sie stellt das Wesen Gottes dar, wie es vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes war. Der erste Teil der Logik ist die Lehre vom Sein oder vom Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, dem Begriff an sich. Das reine Sein macht den Anfang, es ist reiner Gedanke, das unbestimmte, einfache Unmittelbare. Dieses reine Sein ist die reine Abstraktion, damit das absolut Negative, das Nichts. Das Nichts ist somit dasselbe wie das Sein. Die Wahrheit des Seins wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden (es wird hell, dunkel, groß, besagt immer Einheit von Hell- und Nichthellsein u. s. f.). Das Sein im Werden als eins mit dem

Nichts und umgekehrt sind nur verschwindend, die Einheit des Widerspruchs im Werden, sein Resultat, ist somit das Dasein, denn Dasein ist Sein mit Negation oder Bestimmtheit. Nach dieser Methode wird jeder gefundene Begriff übergeführt in seinen Gegensatz und beide dann zu einer höheren Einheit aufgehoben (tollere und conservare zugleich), und so alle metaphysischen und logischen Begriffe neu entwickelt in drei Teilen: 1) das Sein, 2) das Wesen = das in den Eigenschaften und Wirkungen erscheinende Allgemeine, 3) der Begriff; denn die Wahrheit der Substanz ist der Begriff, d. h. die Substanz (Gott) geht zwar in viele Selbständige auseinander, bleibt aber doch identisch mit sich und in Wechselwirkung nur mit sich. Die Substanz ist daher zugleich Subjekt; dies ist nach ihm sein Unterschied von Spinoza.

Der zweite Teil der Philosophie ist die Naturphilosophie oder die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein. Die Logik hatte bis zum Begriff der Idee geführt als des Subjekt-Objekts, der Einheit von Begriff und Objektivität. Diese Idee als unmittelbare ist Anschauung, und die anschauende Idee Natur. Es ist die Freiheit der Idee, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen. Die Idee ist so das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich. Die Äußerlichkeit macht daher die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist. Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht, so daß die nächste stets die Wahrheit der vorhergehenden ist, aber nicht als natürliche Erzeugung auseinander, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Hauptstufen der Natur sind begriffsmäßig: 1) das bloße Außereinander, die Materie und Mechanik; 2) die Besonderheit, die Realität mit immanenter Formbestimmtheit, die Physik; 3) die Organik, d. h. Zurückbringung der Formunterschiede zur ideellen Einheit. Die Detailausführungen Hegels übergehen wir, sie haben sich naturwissenschaftlich als ganz unhaltbar erwiesen. Den Übergang von der Natur zum Geist gewinnt Hegel so: im tierischen Gattungsprozeß sucht sich das Allgemeine und Einzelne zu durchdringen; er verläuft in die schlechte Unendlichkeit, das Produkt ist immer wieder ein einzelnes. Die Wahrheit desselben wird erreicht im

Geiste, in ihm kommt das Allgemeine im Einzelnen zu sich selbst. Die Natur als der entäußerte Geist hat das stete Bestreben, zu sich selbst zu kommen, der Geist ist daher die Wahrheit der Natur; war das Wesen der Natur Außer-sich-sein, so ist das Wesen des Geistes Bei-sich-sein. (Der Grundgedanke der Naturphilosophie Hegels ist: die Idee als ein Innerliches treibt mit innerer Notwendigkeit ihr Gegenteil hervor, also die Äußerlichkeit, die Natur. Die Natur ist so der Widerschein der Idee, die Äußerlichkeit macht daher das Wesen der Natur aus, aber die Idee entäußert sich nur, um wieder bereichert und vertieft aus der Entäußerung in die Innerlichkeit zurückzukehren, dies geschieht im menschlichen Geist.)

3) Geistesphilosophie, die glänzendste und noch immer nachwirkende Partie Hegels. Der Geist hat eine Entwickelung. Die erste Hauptstufe ist der subjektive Geist; im subjektiven Geist wird das, was der Begriff des Geistes ist, für ihn, d. h. da macht sich der Geist seinen Inhalt bewußt. Da ist der Geist z. B. zuerst Bewußtsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen hat, 2) Selbstbewußtsein, für welches Ich der Gegenstand ist; 3) Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, wo der Geist den Gegenstand als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; dies ist die Vernunft. Die zweite Hauptstufe ist der objektive Geist, der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt. Seine Stufen sind Recht, Moralität, Sittlichkeit. Die Hauptbegriffe des Rechts sind freie Person und Eigentum; das Recht als solches ist bloß formell, abstrakt. Die Moralität hat es mit dem subjektiven Willen zu thun, mit Selbstbestimmung und Triebfeder, dem abstrakten Guten und dem Gewissen. Die Sittlichkeit ist die Identität von Recht und Moralität, in ihr prägt sich die Moralität als Recht und Sitte auch äußerlich aus, ohne solche objektive Institutionen hat die Moralität wenig Kraft und Wirkung. Die höchste Darstellung der Sittlichkeit ist der Staat, in ihm ist die Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität, d. h. in ihm sind die Individuen selbständig und doch von einem Gesamtgeist beseelt und durch gemeinsame Institutionen gehalten. Das ist die not-

wendige Vereinigung nach Hegel der modernen Auffassung, wonach der Staat um der Individuen willen ist, und der antiken, wo die Individuen sind um des Staates willen. — Die einzelnen Staaten und ihre Geschichte sind nur Momente der Weltgeschichte; die Weltgeschichte ist die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, des Weltgeistes. Dieser bringt sich in den einzelnen Völkern und ihren Thaten ebenso hervor, als er zugleich an ihnen als endlichen das Weltgericht übt. Die Weltgeschichte ist eine Aufeinanderfolge von Verwirklichungen der einzelnen Momente in der Idee des Weltgeistes; das jedesmalige Moment desselben erhält in der Weltgeschichte das absolute Recht, und das einzelne Volk, in welchem diese Idee lebendig ist, ist dann für diese Epoche das herrschende und hat Glück und Ruhm. Die Stufen des Weltgeistes in seiner Entwickelung zur Freiheit in der Geschichte sind: 1) die orientalische Welt, ihr Charakter ist, daß die allgemeine Substantialität das Wahre ist, der Einzelne für sich unberechtigt bleibt; 2) die schöne Individualität der Griechen, in ihr ist der Einzelne in seiner Zusammenstimmung zum Allgemeinen das Wahre; 3) die römische Welt; in ihr entwickelt sich der Einzelne zum abstrakten Verstande (durch die Ausbildung des Privatrechts nach Begriffen der nützlichen Zweckmäßigkeit); indem der Einzelne so mehr und mehr auf sich gestellt wird, kommt er gerade dadurch in Gegensatz zur Objektivität. 4) der germanische Geist; da findet der Geist in seiner Innerlichkeit sein konkretes Wesen und ist ebendadurch in der Objektivität einheimisch und versöhnt. — Die 3. Hauptstufe ist der absolute Geist; da erfaßt sich der Weltgeist als die ewig wirkliche Wahrheit, als die wissende Vernunft, der Natur und Geschichte nur als ihre Offenbarung dienen. Der absolute Geist durchläuft wieder seine Stufen. Seine unmittelbare Erscheinung ist die Form der Schönheit im Gebiete der Kunst; diese hat die Idee in sinnlicher Gestalt für die unmittelbare Anschauung darzustellen. Die orientalische Kunst ist die symbolische oder erhabene; sie ist ein S u c h e n nach Verbildlichung der Idee. Die klassische Kunst der Griechen ist die Einbildung der Idee in menschliche Gestalt als ihre zeitliche Erscheinung, der Geist erscheint da als partikularer bestimmt. Die höchste Stufe der

Kunst ist die romantische; ihr Gegenstand ist die freie konkrete Geistigkeit; sie arbeitet daher für das geistige Innere, für die subjektive Innigkeit des Gemütes. Die innere Welt macht den Inhalt des Romantischen aus, die äußere Darstellung ist dabei mehr der Zufälligkeit preisgegeben. Die zweite Stufe des absoluten Geistes ist die Religion; sie ist das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. Die Religion geht ebensosehr vom Subjekt aus und befindet sich in demselben, als sie objektiv vom absoluten Geiste ausgeht, der als Geist in seiner Gemeinde ist. Die absolute Religion ist das Christentum; in der Trinität hat dieses den konkreten Begriff Gottes, Gott als ewig sich mit sich vermittelnd; die Welt ist das Anderssein Gottes, welches wieder zurückgebracht wird zu seiner Wahrheit, dies besagt im Christentum die Lehre von der Menschwerdung Gottes, der Versöhnung und dem heiligen Geist, worin Gott als Geist in seiner Gemeinde auftritt. In der Religion weiß der Mensch den unendlichen Geist als die Wahrheit seines endlichen Seins, hiermit weiß er sein unvergängliches Leben in Gott, die Unsterblichkeit unserer Seele ist so gegenwärtige Qualität. Die Religion ist ein Wissen, aber in der Form der Vorstellung. Die dritte Stufe des absoluten Geistes ist die absolute Wahrheit in der angemessenen Form der Wahrheit, in der Form des reinen Denkens. Diese ist die Philosophie. Diese Stufe ist bereits vollbracht, die Philosophie sieht nur auf ihr eigenes Wissen zurück.

So durchgeführt das System ist, so hat es etwas Unbestimmtes; daher entstanden zwei Auslegungen in der Hegelschen Schule, eine mehr theistische (Rosenkranz, „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“) und eine naturalistisch pantheistische (Michelet). Hegel selbst glaubte wohl beide Richtungen wirklich verschmolzen zu haben, seine persönliche Art neigte der ersten Richtung zu. Die Gewalt über die Zeitgenossen verdankt das System dem vielen Richtigen, was es im Einzelnen bot, und dem Grundgedanken der Geistesphilosophie: Der Geist ist das Ziel der Natur und lebt sein eigenes, zu Gott emporstrebendes Leben in Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft, alle Teile der Geschichte arbeiten irgendwie an dieser Aufgabe. Den Pantheismus ließ

man sich gefallen, weil er im Grunde nur heißen sollte: so gewiß Gott die Grundlage von Natur und Geschichte ist, so gewiß erreichen beide ihr Ziel. Die Methode war lange unangetastet, dauernd erschüttert wurde sie durch Trendelenburgs logische Untersuchungen. Vor allem auffallend ist der durchgängige neuplatonische Realismus der Allgemeinbegriffe.

Berührung mit Schelling und Hegel trotz seiner Opposition zur ganzen Philosophie von Kant an hat Franz (von) Baader: geboren 1765 in München, studierte er Medizin, Naturwissenschaft und Bergbau, war erst in praktischer Stellung als Oberbergrat, seit 1826 Honorarprofessor in München, starb 1841. Gesammelte Werke von Fr. Hoffmann; Hauptschrift: „Fermenta cognitionis“. Er ist unmethodisch in der Dastellung; inhaltlich steht er unter dem Einfluß J. Böhmes und des französischen Mystikers St. Martin.

Grundfehler der Philosophie von Kant an ist, daß ihr die theoretische und praktische Vernunft des Menschen autonom, spontan ist, er habe die Vernunft von sich. Daher macht sie den Menschen zum Gott, wird pantheistisch. In Wahrheit hat der Mensch die Vernunft in sich als eine gegebene Anlage, die er theoretisch und praktisch, in Wissen, Wollen und Schaffen entwickeln soll. Die Vernunftanlage als gegeben verlangt einen Geber, einen Gott. Die Gewißheit Gottes ist unmittelbar, in der gegebenen Vernunft ist der Geber mitgesetzt. Überdies ist sich der Mensch in Wissen und Wollen beständig seiner Receptivität bewußt, er bedarf der Hilfe von oben. Gott muß aber von der Welt verschieden sein, die Identität von Gott und Welt ist absurd. Die Welt ist ein Inbegriff von Unselbständigen, ein solcher kann nicht das schlechthin Selbständige sein, also auch nicht Gott. Das schlechthin Selbständige kann sich nicht aufheben, umsetzen in lauter Unselbständige, d. h. Gott kann nicht Welt werden. Das Verhältnis Gottes zur Welt ist, daß die Welt ein Bild und Gleichnis Gottes sei. Alles Weitere hängt an dem Begriff des Lebens, den richtig zu haben Baader sich rühmt. Alles Leben besteht in einem Vieleins, in einem Komplex oder Mehrheit von Kräften und Potenzen; dieses Vieleins hat den Trieb, intensiv und extensiv zu sein, d. h. zu empfinden und zu schauen. Die

Einheit dieser Strebungen nach innen und außen ist die Substanz. Die Wurzel alles Lebens ist Wille, alles ist Wille und besteht in Wille. Das Leben ist Erscheinung, aber Erscheinung eines Dinges, das Leben ist Wesen und Erscheinung zumal. Nach diesem Begriff bestimmt Baader zunächst Gottes Leben. Dieses ist ein Vieleins von Kräften; der bloße Wille, die Begierde ist die Natur in Gott, die ewige Grundlage auch seines Geistes (Schellings zweite Periode). Gott hat geschaffen zu seiner Verherrlichung und Verklärung, so wie der Künstler sich in seinem Werk verherrlicht, und sich dasselbe durch die äußere Darstellung klarer macht. Gott schafft aber nicht aus nichts, aus nichts wird nichts, sondern aus seinem generativen Grunde, d. h. aus seiner (ewigen) Natur, gleichsam der Äußerlichkeit Gottes, aus ihr schafft er mit Weisheit. Die vorliegende Welt ist aber nicht entsprechend einem Bild und Gleichnis Gottes; in der jetzigen Natur ist überall Hemmung, feindliche Spannung, nicht die freundliche Aktion und Reaktion des ewigen Lebens. Die jetzige Welt ist daher nicht die unmittelbare Schöpfung Gottes, sie ist die Folge eines Falles, einer Sünde. Die Kreatur mußte von Gott unterschieden sein, daher war sie notwendig labil, konnte sich frei Gott zu- oder abwenden. Durch ihre Abwendung entstand die jetzige Welt. Zeit, Raum, Materie sind ein Aufhalten des Abfalls der Geister, sie sind hemmend, retardierend; die jetzige Natur ist ein Teilen, Zerbrechen der Kreatur, damit sie sich ihrer Schwäche bewußt werde. Durch die Offenbarung giebt Gott dem Menschen Gelegenheit, sich wieder zu ihm emporzuringen. Mit der vollbrachten Erlösung der Menschheit wird auch die Natur in einen verklärten Zustand zurückerhoben, denn Natur und Geist gehören zusammen, wie Inneres und Äußeres, Extension und Intension.

Von ganz selbständiger Richtung des Denkens gegenüber den letzten Philosophieen ist **Herbart**. Joh. Fried. Herbart ist geboren zu Oldenburg 1776, war Professor in Königsberg und Göttingen, starb 1841. Sämtliche Werke herausgegeben von Hartenstein; zur ersten Einführung dienlich das „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“. An Kant lobt er die Anregung zur Bearbeitung der philosophischen Probleme, billigt den Be-

griff des Seins als der schlechthinigen Position des Gedachten, die Wertschätzung der Erfahrung, die Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie; als Grundgebrechen wirft er ihm vor den Mangel einer richtigen Psychologie. Jacobi hat manchen richtigen Gedanken. Fichte hat das Problem des Ich wieder entdeckt, aber seine Auflösung desselben ist falsch. Die absolute Philosophie ist logisch unhaltbar, bloße Modephilosophie.

Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe; als Logik hat sie es mit der Deutlichkeit in Begriffen zu thun und der daraus entspringenden Zusammenstellung der letzteren, als Metaphysik *) mit der Ergänzung und Berichtigung der Erfahrungsbegriffe, Metaphysik ist daher die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Dies kommt so: gegeben, d. h. durch die Erfahrung wirklich aufgedrungen, sind uns die bestimmten Einzelempfindungen, rot, süß u. s. w.; ebenfalls durch die Erfahrung gleichsam aufgedrungen sind uns die Formen der Erfahrung, die an der Empfindung haften, z. B. Gestalt, daß der Gegenstand rund, jener eckig erscheint. Aber die Formen der Erfahrung tragen Widersprüche in sich, die durch die logische Bearbeitung nicht weggebracht werden, sondern nur noch mehr hervortreten. Hauptklassen dieser widersprechenden Erfahrungsbegriffe sind: 1) das Ding mit mehreren Merkmalen; dies soll Eines und Vieles zugleich sein, die Merkmale eines Dinges sind immer ein Vieles, z. B. gelb, glänzend, schwer, dehnbar, gleichwohl soll das Gold nicht bloß eine Summe derselben, sondern wahrhaft Eins sein. 2) die Veränderung; bei ihr soll das Ding dasselbe sein und ein anderes, das geschmolzene Gold soll dasselbe Gold sein, wie das vorher feste, und zugleich ein anderes, also dasselbe und nicht dasselbe. 3) die Materie; sie soll sein eine endliche Größe, welche eine Menge unendlich vieler Teile ist. 4) Das Ich als Subjekt — Objekt; denn dies ergiebt entweder einen Zirkel, indem das Subjekt dasselbe ist, was das Objekt, und das Objekt dasselbe wie das Subjekt, oder einen endlosen Progreß, das Ich ist das sich setzende, das Sich ist wieder = sein Ich, das sein

---

*) „Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre."

Ich = Sich, und so kommt man nie zu einem Ruhepunkt. Diese Widersprüche können nur ein Schein in unserem Denken sein, der Satz der Identität ist der oberste Grundsatz unseres Denkens, ihm muß alle Wahrheit entsprechen. Die Erfahrungsbegriffe können aber auch nicht Nichts sein, bloße Täuschung; denn wo nichts wäre, könnte auch nichts scheinen, dieser Grundsatz steht ebenso fest. Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein. Wir müssen also aus dem Schein der Erfahrung das zu Grunde liegende Sein zu gewinnen versuchen und so die Widersprüche der Erfahrung wegschaffen.

Der Begriff des Seins ist die bloße Anerkennung des nicht Aufzuhebenden, die absolute Position des Gedachten. Wo wir ein Sein denken, da denken wir ein durch unser willkürliches Vorstellen nicht Wegzuschaffendes, nicht dadurch zu Änderndes, das schlechthin als unabhängig von unserem Denken anzuerkennen sei. Das Sein ist somit absolute Position; seine Qualität (was es ist) muß somit selbst fähig sein absolut gesetzt zu werden. Daraus folgt, 1) die Qualität des Realen kann nur gedacht werden als schlechthin positiv und affirmativ, denn alle Negation enthält Beziehung, ist relativ (das ist jenes nicht); 2) als schlechthin einfach, denn jedes Bestehen aus einer Mehrheit setzt eine Relation zwischen denselben; 3) als durch Größenbegriffe schlechthin unbestimmbar, eben weil es schlechthin einfach ist, alle Größenbegriffe enthalten ein Mehr oder Weniger; 4) bleibt durch den Begriff des Seins ganz unentschieden, wievieles ist, ob ein Reales oder viele. Auf Grund dieser Sätze und im möglichsten Anschluß an die Erfahrung stellt sich Herbart die Welt so vor: das wahrhaft an sich Existierende ist eine Vielheit einfacher Wesen; diese sind an sich außer aller Beziehung miteinander und bleiben beständig, was sie sind, aber die Qualitäten der vielen Wesen sind verschieden und lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. Zwei oder mehrere von diesen Einzelwesen können in einem Zusammen sein; dies Zusammen würde in jedem derselben eine Störung erzeugen, wenn jedes derselben nicht einen Widerstand oder eine Selbsterhaltung ausübte. Aus diesen Störungen und Selbsterhaltungen erklären sich alle in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen der Physik und der empirischen Psychologie, und

die Widersprüche der Erfahrung lassen sich nunmehr wegbringen. Die Umbildung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe geschieht durch die Methode der Beziehungen oder der notwendigen Ergänzungen, z. B. der Widerspruch des *einen* Dings mit vielen Merkmalen löst sich so. Dasselbe *eine* Ding hat z. B. mehrfache Beziehungen zu anderen Dingen, diese zusammengefaßt stellen das vor, was die Empirie als viele Eigenschaften an demselben Ding für sich denkt. Der Krystall ist glänzend, nämlich in Beziehung zum Licht, schwer, nämlich in Beziehung zu anziehenden Körpern u. s. f. Ebenso lassen sich die Veränderung, der kontinuierliche Zusammenhang, das Bewußtsein auf bloße Relationen einfacher Wesen zurückführen. Der Schein in der Erfahrung entsteht aus den Beziehungen der einfachen Wesen untereinander und dem Zusammenfassen derselben in unseren Begriffen; diese Relationen bilden allen Inhalt unseres Erkennens, das Wesen der Dinge, welches in einer schlechthin einfachen Qualität bestehen muß, bleibt uns völlig unbekannt.

Eine Hauptanwendung der Metaphysik hat statt bei der Psychologie*). Auf Grund der Metaphysik ist die Seele ein einfaches Wesen, nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgendeine Vielheit in ihrer Qualität. Sie hat gar keine Anlagen oder Vermögen als etwas halb und halb Fertiges in sich liegen, sondern bloß die Möglichkeit, sich je nach dem verschiedenen Zusammen mit anderen Wesen verschieden selbst zu erhalten. Die Selbsterhaltungen der Seele, soweit wir sie kennen, sind Vorstellungen. Diese Selbsterhaltungen sind positiv, folglich können sie sich nicht vernichten, sondern nur hemmen; jede gehemmte Vorstellung bleibt in der Seele als Streben vorzustellen. Treffen mehrere entgegengesetzte Vorstellungen in der Seele zusammen, so widerstehen sie einander. Es giebt dabei ein Gleichgewicht und eine Bewegung der Vorstellungen, also eine Statik und Mechanik des Geistes. Darauf ist die Rechnung anwendbar, denn überall, wo ein Mehr oder Weniger stattfindet, kann Rechnung Platz greifen, die Vorstellungen sind aber schwächer, stärker, schneller,

---

*) „Lehrbuch zur Psychologie". „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik."

langsamer u. s. w. Die nichtentgegengesetzten Vorstellungen, wie Ton und Farbe, bilden Komplexionen; das ist der psychologische Grund des Dings mit mehreren Merkmalen, so ist gelb, schwer, dehnbar die Komplexion für Gold. Die entgegengesetzten Vorstellungen = die innerhalb derselben Gattung verschiedenen gehen Verschmelzungen ein, in ihnen haben die psychologischen Reihenformen ihren Sitz, verschiedene Töne nacheinander, verschiedene Raumteile nach- und nebeneinander, verschiedene Worte in einer Reihe. Raum, Zeit und Zahl entstehen aus den Reihenfolgen und Reihenformen, überhaupt alle sogenannten Seelenvermögen. Einbildungskraft ist Lebhaftigkeit bei der Reproduktion von Reihen, Gedächtnis Treue bei der Reproduktion von Reihen, daher hat man nicht ein Gedächtnis für alles, sondern für das, was sich leicht in uns reproduziert, oder was man öfter absichtlich reproduziert hat. Die sogenannten Seelenvermögen sind nichts als Klassifikationsbegriffe für formales Verhalten von Vorstellungen, fälschlich werden sie für eigene Wesen gehalten. Wie alle Seelenvermögen nur Energieen gewisser Vorstellungsmassen sind, so auch Verstand und Vernunft. Verstand haben heißt sich im Denken nach der Qualität des Gedachten richten, Vernunft haben, theoretisch und praktisch, heißt überlegen und nach dem Ergebnis der Überlegung sich bestimmen. Die Seele heißt Geist, sofern sie vorstellt; Vorstellen ist die Grundäußerung des Geistes, Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen. Gefühl ist der Zustand, wenn eine Vorstellung zwischen entgegenwirkenden eingepreßt schwebt, oder wenn beim Steigen derselben antreibende oder begünstigende Kräfte mitwirken. Begehren ist, wenn eine Vorstellung sich gegen Hindernisse aufarbeitet und dabei mehr und mehr alle Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt und die anderen zurücktreibt.

Es giebt*) Begriffe, die einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, welcher in einem Urteil des Beifalls oder Mißfallens besteht. Die Wissenschaft derselben ist die Ästhetik. Alle ästhetischen Urteile gehen auf Verhältnisse. Es giebt zwei Teile der Ästhetik, die gewöhnliche und die praktische Philosophie. Der

*) „Allgemeine praktische Philosophie."

Gegenstand der letzteren sind die gefallenden oder mißfallenden Willensverhältnisse, ihren Urteilen können wir uns nicht entziehen, daher die Bedeutung dieser Wissenschaft. Es giebt fünf Grundverhältnisse des Willens und demgemäß fünf praktische Ideen: 1) die der inneren Freiheit, sie ist die Übereinstimmung zwischen der Beurteilung und dem Wollen; 2) die der Vollkommenheit, wonach das Größere des Wollens neben dem Kleineren gefällt; 3) die des Wohlwollens, welche den vorgestellten fremden Willen harmonisch begleitet; 4) die des Rechts; denn der Streit mißfällt, und das Recht ist die Einstimmung des Willens mehrerer Personen als eine Regel gedacht, welche dem Streit vorbeuge; 5) die der Billigkeit oder gebührenden Vergeltung, denn das unvergoltene Wohl- oder Wehethun mißfällt. Die Tugend setzt sich aus allen den praktischen Ideen zumal zusammen. Man kann die praktischen Ideen auf eine Mehrheit von Menschen beziehen, die innerhalb bestimmter Grenzen eines Bodens zusammenleben; dann ergeben sich daraus das Rechtssystem, das Lohnsystem, das Verwaltungs- und das Kultursystem, aus allen zusammen die beseelte Gesellschaft.

Der religiöse Glaube gründet sich mit in der teleologischen Betrachtung, welche objektive Bedeutung hat, und ist ein Bedürfnis des moralischen Menschen. Objektive Bedeutung hat die Teleologie, sofern die metaphysische Beschaffenheit des Realen eine ganz andere, sehr unvollkommene Welt möglich machte; aber ein wissenschaftliches Gebäude natürlicher Theologie läßt sich darauf nicht aufrichten.

Besondere Anwendung von seinen psychologischen und ethischen Lehren hat Herbart auf die Pädagogik gemacht („Allgemeine Pädagogik“, „Umriß pädagogischer Vorlesungen“).

Gleichfalls selbständig gegenüber der Philosophie von Kant an ist die Stellung von Friedrich Eduard Beneke, geboren 1798 zu Berlin. Als Privatdozenten in Berlin wurde ihm die venia legendi entzogen (auf Hegels Betrieb); er lehrte dann in Göttingen. Nach Berlin zurückgekehrt, wurde er extraordinarius 1832. Er starb 1854. Hauptwerke sind: „System der Metaphysik und Religionsphilosophie“; „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“; „Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie“.

Beneke unterscheidet mit Kant Denken und Erkennen. Erkennen ist Denken mit empirischer Anschauung; alle Wissenschaft ist daher auf Erfahrung, äußere und innere, eingeschränkt. Die absolute Philosophie hat dagegen alles von Anfang bis zu Ende durch bloßes Denken konstruiert, sie ist daher nicht Wissenschaft, sondern Erdichtung. Auch Herbart verfällt teilweise in denselben Fehler, sofern er die Fundamente der Wirklichkeit der Dinge durch bloßes Denken erreichen will. Aber Kant ist in einem Punkt zu weit gegangen, er hat alle Erkenntnis des Dinges an sich für unerreichbar erklärt. Gleichwohl ist uns das Ding an sich in einem Punkte erreichbar, nämlich im Selbstbewußtsein. Im Selbstbewußtsein ist Identität von Vorstellen und Sein, wir sind selbst Vorstellen und Sein zugleich; im Selbstbewußtsein ist das Sein unmittelbar als ein Bestandteil unseres Vorstellens gegeben. Dieser Fall ist einzig, aber er verstattet eine analoge Ausdehnung. Es findet eine ununterbrochene Abstufung von Mensch zu Tier, zu Pflanze, zur unorganischen Natur statt; daher muß man das äußere Sein dem psychischen in seinen Grundkräften analog denken. Aber dieses Ansich der Erscheinungen erkennen wir stets nur höchst unvollkommen, in mehr oder weniger fernbleibenden Analogieen.

In der Psychologie ist Beneke mit Herbart einig in der Bekämpfung der besonderen Seelenvermögen; diese sind in Wirklichkeit bloß formale Verhältnisse unter den elementaren psychischen Gebilden; er gründet aber die Psychologie ganz auf innere Erfahrung. Das Elementarische sind geistig-sinnliche Empfindungen; das Gleichartige in denselben verschmilzt in Eins und verstärkt sich, das Ungleichartige ergiebt die Gruppen- und Reihengebilde. Sofern die Urvermögen der Seele den Reizen entgegenstreben, ist alles in der Seele gewissermaßen der Strebungsform teilhaftig. Vorstellen entsteht, soweit der Reiz vom Vermögen bleibend angeeignet wird, oder beide sich in Verbindung miteinander erhalten. Dagegen inwieweit dies nicht geschieht, sondern der Reiz wieder entschwindet, und das Vermögen wieder frei wird, bildet sich auch dieses letztere wieder zu demjenigen, was es ursprünglich war, zum S t r e b e n aus, welches jetzt Streben nach etwas Bestimmtem oder B e g e h r e n ist. Gefühle sind nicht neben, son-

dern in und an Vorstellen und Begehren. In jedem Augenblick haben wir nämlich 1) das unmittelbare Bewußtsein von den Verschiedenheiten (den verschiedenen Bildungsformen) der neben- oder nacheinander erzeugten Entwickelungen unseres Seins, dies unmittelbare Bewußtsein ist dasjenige, was man Gefühl nennt. Oder mit einem Bilde: jede psychische Entwickelung mißt sich gleichsam in jedem Augenblick an den neben ihr gegebenen, und wenn sich irgendein bedeutender Abstand zwischen ihnen findet, sei es nun in Hinsicht der Steigerung oder Herabstimmung oder in welcher Art sonst, so entsteht hiervon ein unmittelbares Bewußtsein oder ein Gefühl. Beneke unterscheidet noch zwischen Lust- und Unlustempfindung und Lust- und Unlustgefühl. Lust- und Unlustempfindung sieht er als primitiv an: ist der Reiz zu gering für das Urvermögen, so ergiebt dies Unlust; ist er gerade angemessen, so ergiebt dies die in sich befriedigte Empfindung und klare Wahrnehmung; der Reiz in ausnehmender Fülle oder überfließend macht die Lust, übermäßiger oder plötzlicher Reiz Schmerzempfindung; wenn der Reiz in allmählicher Steigerung das Urvermögen überfüllt, so ergiebt dies die Überdrußempfindung. Aus jedem Urvermögen kann ein elementarischer Bestandteil sowohl für ein Vorstellen als für ein Begehren und für ein Gefühl gebildet werden; alle Urvermögen sind also zugleich theoretische und praktische Vermögen, ja diese 3 Formen sind nicht selten in denselben Akten zusammen.

Das Moralische besteht in der reinen Abstufung der Werte in einer allgemein-menschlichen Norm der Werte. Die Werte der Dinge oder die Größenverhältnisse der Güter und Übel werden ihrem tiefsten Grunde nach durch die Steigerungen und Herabstimmungen bestimmt, welche auf Veranlassung der Dinge in der menschlichen Entwickelung entstehen. Zur moralischen Norm gehört, daß die niederen Kräfte den höheren untergeordnet sind, und daß der Mensch sich als Glied eines Ganzen (der Menschheit) fühle. Diese richtige Schätzung bildet sich in jedem Menschen erst allmählich, ohne sie als Empfindung helfen bloß theoretische Lehrsätze nichts.

Innere und äußere Erfahrung geben uns immer nur Bruchstücke, nie ein wahres Ganzes und Vollendetes; das Bedürfnis

der Ergänzung des Lückenhaften führt zu Glauben und Ahnung. Gott anzunehmen und die Unsterblichkeit ist ein Interesse nicht nur der praktischen, sondern auch der theoretischen Vernunft. Die Wiederbringung Aller, auch der Bösen, gehört dazu; denn wenn auch die Handlungen der Bösen frei waren, so war diese Freiheit doch selbst durch die Allmacht Gottes bewirkt.

Beneke hat besondere Anwendungen von seinen psychologischen und ethischen Lehren auf die Pädagogik gemacht („Erziehungs- und Unterrichtslehre").

Kantisch in der Erkenntnistheorie, aber eine eigene Metaphysik und moralische Auffassung vertretend ist Arthur Schopenhauer, geboren 1788 in Danzig, gestorben 1860 in Frankfurt a. M., wo er als Privatmann lebte. Hauptschriften sind: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" (1. Auflage 1813, 2. 1847); „Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819; 1844); „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 1841.

Raum, Zeit und Kausalität nimmt er mit Kant als a priori; für Raum und Zeit adoptiert er Kants Beweise, die Apriorität der Kausalität beweist er so: die Empfindung ist an sich ein bloß subjektiver Zustand, der Verstand faßt sie als Wirkung auf, die eine Ursache haben muß und versetzt diese mittelst der Vorstellung äußerer Sinne außerhalb seiner. Die Anschauung der Außenwelt kommt also nur zustande durch den Begriff der Ursache, ebendarum kann das Gesetz der Kausalität nicht selbst aus der Erfahrung stammen. Aus der Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität folgt der Satz: kein Objekt ohne Subjekt, denn ein Objekt ist für uns nur, sofern wir, das Subjekt, es nach dem Satz der Kausalität im Raum zu einer bestimmten Zeit setzen. Aber man kann den Satz auch umkehren: kein Subjekt ohne Objekt, denn das erkennende Subjekt fällt in unser Bewußtsein nur durch und während des Erkennens. Vernunft ist die abstrakte Erkenntnis, sie gestaltet das anschaulich Erkannte zu Begriffen um. Für die notwendige Verknüpfung von Vorstellungen, wie sie allgemein gefordert wird durch die Frage warum?, ist der Satz des zureichenden Grundes der allgemeine Ausdruck. Seine vier Klassen sind: 1) die Verhältnisse in Raum und Zeit, wo immer eins das andere in reiner Anschauung bestimmt, 2) die Kau-

salität, 3) die logische Verknüpfung von Gründen und Folgen, 4) die Motivation des Willens = Kausalität von innen gesehen.

Durch Raum, Zeit, Kausalität wird die Welt erwiesen als unsere Vorstellung, aber bei diesem idealistischen Ergebnis können wir nicht stehen bleiben; es giebt unerklärbare Naturkräfte, qualitates occultae, in ihnen kündigt sich ein von der Erscheinung verschiedener Kern der Erfahrung an. Wir dürfen daher nicht annehmen, daß auch nur die leblosen Körper ganz allein in unserer Vorstellung existieren, sondern müssen ihnen, da sie unergründliche Eigenschaften und vermöge dieser Wirksamkeiten haben, ein Sein an sich irgendeiner Art zugestehen. Die Welt der Erscheinung ist somit Manifestation eines Dinges an sich. Das Ding an sich ist Wille. Die Bezeichnung ist vom Menschen entnommen als denominatio a potiori. Unserem Leib, unserer Erscheinung, liegt Wille zum Grunde, dies ist jedem unmittelbar gewiß, unser ganzer Leib ist nichts als ein Ausdruck des Willens zum Leben. Alle andern Objekte sind nach Analogie unseres Leibes zu betrachten, hinter ihrer Erscheinung lebt der Wille. Die Grundbestrebung jedes Willens ist Selbsterhaltung des Wesens, Wille zum Leben oder Selbstliebe. Seine vollkommenste Äußerung ist der Geschlechtstrieb, als gerichtet auf Erhaltung der Gattung; daher ist dieser Trieb auch der stärkste im Menschen. Die Angemessenheit eines Wesens zu dem sich in ihm objektivierenden Willen ist die Teleologie, sie ist nicht nur dem menschlichen und tierischen Leib und den Organismen, sondern jedem Ding zuzuschreiben. Die ganze sichtbare Welt ist die stufenweise Objektivation des einen Willens (denn die Vielheit gehört zur Erscheinung); ihre Stufen sind die Gattungen, die platonischen Ideen, die formae substantiales, die in den einzelnen Dingen zur Erscheinung kommen. Ihre Anschauung und die damit verbundene Stimmung des Gemütes ist das Gefühl des Schönen; ein Ding ist schön, je mehr es den Gattungscharakter an sich trägt. Die Erkenntnis, welche auf den höheren Stufen der Objektivation des Willens eintritt, ist ursprünglich ein bloßes Mittel zur Erhaltung der Individuen und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes, sie ist das Medium der Motive.

Jede Handlung des Menschen ist das notwendige Produkt seines individuellen Charakters und des eingetretenen Motives. Der Charakter ist 1) individuell, 2) empirisch, d. h. nur durch Erfahrung erkennbar, 3) konstant, 4) angeboren. Nichtsdestoweniger haben wir das deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit für das, was wir thun; dies beweist, daß dem Willen als Ding an sich transcendentale Freiheit zukommt, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetz der Kausalität, welches nur für Erscheinungen gilt. Die Freiheit muß daher im esse, nicht im operari gesucht werden.

Aller Wille ist endloses zielloses Streben, alles Streben ist Leiden, so lange es noch nicht befriedigt ist; keine Befriedigung ist dauernd, vielmehr nur der Anfangspunkt neuen Strebens; das Streben ist dazu überall gehemmt. Das Positive ist daher der Schmerz, Befriedigung und Beglückung ist nie mehr als Befreiung von Not. Nach alledem ist diese Welt daher die schlechteste unter den möglichen; denn wäre sie noch ein wenig schlechter, so könnte sie gar nicht bestehen.

Bejahung des Willens zum Leben ist Egoismus. Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist das Kriterium jeder moralischen Handlung. Das Prinzip der Moral ist: neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva, Gerechtigkeit und Förderung fremden Wohles. Das echt moralische Motiv ist das Mitleid; es ist die erste Folge aus der Erkenntnis, daß ein Wesen in allem lebt; in ihm verschwindet der Unterschied der einzelnen Individuen.

Die Tugend ist nur der Übergang zur Askese, d. h. zur Verneinung des Willens zum Leben. Die Erkenntnis vom Wesen der Welt wird zum Quietiv des Willens, diese Verneinung ist die einzige unmittelbare Äußerung der transcendentalen Freiheit des Willens. Das Resultat der freien Verneinung des Willens ist das Nichts als nihil privativum, das Nirvana der Buddhisten.

Schopenhauers Reiz ist, daß ihm der Mensch ein praktisches Wesen ist, ein praktisches Wollen sein Grundzug und Selbstsucht und Genußsucht seine sittliche Gefahr, doch mit einem Zug aus der Sinnlichkeit hinaus. Dies ist seine Wahrheit gegenüber von Schelling und Hegel, denen der Mensch vielmehr ein kontem-

platives und intellektuelles Wesen ist. Darum ist das Bild, welches man bei Schopenhauer vom Menschen erhält, im allgemeinen viel richtiger als das bei jenen, aber seine metaphysische Ausdeutung dieser Auffassung des Menschen unterliegt den größten Einwendungen.

Ursprünglich Hegelianer, dann mehr und mehr Vertreter des Naturalismus, ist Ludwig Feuerbach, gestorben 1872. Nach dem „Wesen des Christentums" 1841 besteht Religion darin, daß der Mensch sein Gattungswesen zum Teil phantastisch sich wie ein Höheres gegenüber stellt, ohne es selbst zu wissen. Alle Theologie ist faktisch Anthropologie, der Mensch weiß in seinem Gott nur sich. Barmherzigkeit, Liebe sind göttlich, d. h. ein Ideal; die Religion macht daraus: Gott sei Barmherzigkeit, sei Liebe. Liebe im Menschen ist nicht ohne Sinnlichkeit und Aufopferung, die Religion macht daraus das Dogma von der Menschwerdung Gottes und seinem Opfertod. Der Mensch möchte, daß seine Wünsche erfüllt würden; er macht daraus, daß Gott Wünsche erfüllt, Gebete erhört, Wunder thut. Daß man ohne Werke selig werde, und daß man unsterblich sei, drückt gleichfalls bloß Wünsche aus. Indem der Mensch so sein Wesen phantastisch als Gott außer sich setzt, giebt er aber damit das Allgemein-Menschliche an sich auf, er erleidet eine Einbuße. Der Glaube ist daher das eigentlich böse Prinzip. Man muß aus Theologie wieder Anthropologie machen, so gewinnt man die Wahrheit wieder; z. B. das Wahre der Sakramentslehre ist, daß Essen und Trinken und daß das Wasserbad göttliche Dinge sind.

Im „Wesen des Christentums" hatte Feuerbach noch einen Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit gemacht; in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" 1843 verwirft er diesen auch. Nur das Sinnliche ist das Wirkliche; der Leib in seiner Totalität ist mein Ich; der leibliche Mensch ist das Maß aller Dinge; sein Unterschied vom Tier besteht in der Universalität seiner Sinne. Das Wahre ist aber nicht das nächste Sinnliche, sondern das, was durch die gebildeten Sinne, das Auge der Wissenschaft, entdeckt wird. In ihrer Grundlage ist die Philosophie der Zukunft nur Physiologie. Genuß und Glückseligkeit wird aber nicht in der Vereinzelung erreicht, darum ist der Wahlspruch,

ego et alter ego, Egoismus und Kommunismus, jener für den Kopf, dieser für das Herz. Nach den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ (gehalten 1848) bekennt sich Feuerbach zur Naturreligion, d. h. zum Anerkennen der Abhängigkeit von Naturgesetzen.

Einen Versuch, den Katholicismus mit Gedanken der neueren Philosophie von Descartes an zu verbinden, machte Anton Günther aus Böhmen, Weltpriester in Wien, gestorben 1863. Hauptwerk: „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums“, 2. Auflage, 1846 und 1848. Das Selbstbewußtsein des Menschen bedarf der Anregung durch ein anderes Selbstbewußtsein, das Ich verlangt als Korrelat ein Nichtich; das Ich ist also bedingt, endlich, beschränkt. Vermöge meiner Beschränktheit finde ich mich als Leib, aber indem ich mich im Leib als mich finde, für mich bin, bin ich Geist. Der einzelne Mensch ist also Synthese von Leib und Geist. Der Leib ist ein Teil der Natur, zu ihm gehört Lebendigkeit; daher ist die Natur organisierend, strebend nach Selbstbewußtsein, und bringt es bis zur empfindenden, vorstellenden, Begriffe bildenden Seele. Der kartesianische Begriff des Körpers als tote Ausdehnung muß so korrigiert werden. Der Geist ist aber von der beseelten Natur noch verschieden, der Geist ist persönlich, für sich, und hat Ideen. Von der Negierung des Endlichen kommt man notwendig zum Unendlichen. Das Unendliche ist darum in jeder Beziehung der Gegensatz zum Endlichen: im Endlichen sind verschiedene Substanzen in persönlicher Einheit verbunden, im Unendlichen verschiedene Personen in einer Substanz (Trinität); im Menschen ist Wirken aus sich und in sich zeitlich verbunden, im Unendlichen ist das Wirken aus sich mit dem Wirken in sich, d. h. die Zeugung des Sohnes mit dem Schaffen der Welt ewig verbunden. Die Schöpfung ist Kontraposition Gottes: indem Gott sich denkt, denkt er zugleich Solches, welches Negation von ihm ist, das Nichtich Gottes, als ein mögliches; Gott kann aber nicht ewig denken, was er setzen könnte, ohne es je zu setzen. Die Welt ist so das reale Nichtich Gottes. Indem Gott die Welt schafft, setzt er nicht, wie der Pantheismus behauptet, sich, sondern sein Nichtich. Da Gott Wesenseinheit in formeller Vielheit

ist, so ist die Welt Wesensvielheit in formeller Einheit. Die Menschwerdung Gottes war die Vollendung der Schöpfung.

1857 wurden in Rom Sätze Günthers verurteilt; er unterwarf sich.

Hermann Lotze, — geboren 1817 in Bautzen, Dozent der Medizin und Philosophie in Leipzig, seit 1844 Professor der Philosophie in Göttingen, gestorben 1881 einige Monate nach seiner Übersiedelung an die Berliner Universität, — hat Grundgedanken des deutschen Idealismus mit der modernen Naturwissenschaft verbunden. Seine Hauptwerke sind: „Medizinische Psychologie" 1852; „Mikrokosmus" 1856—1864; „System der Philosophie", 1. Teil, Logik, 1874, 2. Teil, Metaphysik, 1879. Allgemeine, noch vorphilosophische Grundüberzeugungen sind für ihn: Der Idealismus ist wahr. Auf dem idealistischen Standpunkt existiert alles nur, weil es im Sinn einer wertvollen Idee, die sein Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat. Das höchst Wertvolle ist auch das wahrhaft Wirkliche; das schlechthinige Dasein kann nur dem Guten zugestanden werden. Der Anfang der Metaphysik und der Logik liegt in der Ethik; das Ideal wäre, daß in der mathematischen und mechanischen Erkenntnis zugleich ethische Forderungen erfüllt würden. Zu der seinsollenden Idealwelt gehört auch die ruhige Seligkeit des Schönen, die Heiligkeit der affekt- und thatlosen Stimmung, nicht bloß das Handeln; die ganze Hast des Handelns verhält sich zur Idealwelt nur als ein realisierendes Mittel. So sehr aber die Welt der Werte durchweg das Bestimmende ist, so werden die Werte doch verwirklicht nach allgemeinen Gesetzen. Mit der idealistischen Grundüberzeugung muß daher verbunden werden die allgemeine Gesetzlichkeit oder der Mechanismus. Mechanismus ist aller gesetzmäßige ursachliche Zusammenhang. Naturgesetzlichkeit herrscht auch in der organischen Natur. Aber aller Mechanismus, alle Kausalität dient dem Guten, ist bloß Mittel für dasselbe. Die allgemeinen Gesetze sind aber nichts für sich Existierendes, sie sind nur wirklich in einem Reich konkreter Einzelrealitäten. Die allgemeine Gesetzlichkeit und die Einzeldinge als Träger derselben sind Ergebnis der exakten Naturwissenschaft, der idealistische Standpunkt ist unaustilgbare Forderung des Gemütes. All diese

Gesichtspunkte sind noch nicht Philosophie, sondern es ist erst die Aufgabe der Philosophie, sie in eine einheitliche Weltansicht mit Denknotwendigkeit zu verwandeln.

Sein bei endlichen Dingen ist = in Beziehung stehen. Diese Beziehungen können nur helfen, wenn die Dinge selbst von ihnen merken, d. h. wenn der Zustand des einen Dings unmittelbar irgendwie auch ein Zustand des anderen Dinges wird. Einwirkung ist also nur denkbar, wenn die Trennung der Dinge aufgehoben wird, und alle Dinge zugleich modi einer einzigen Substanz sind. In unserem Ich haben wir einen analogen Fall; ein Gedanke steht mit einem anderen eben dadurch in Beziehung, daß alle zugleich Gedanken des einen Ich sind. Alle Dinge müssen also zugleich modi einer einzigen Substanz sein. Die Wechselwirkung wird zwar ihrem Wie nach dadurch nicht vorstellbar, aber sie wird logisch denkbar; denn was zu einem gehört, muß auch unter sich in Beziehung stehen; wirkliche Vielheit, die aufeinander wirkt, verrät eben dadurch, daß ihr eine Einheit zugrunde liegt. Die Wechselwirkung muß aber zugleich ein wirkliches Innewerden der Zustände des einen durch das andere sein; das ist vorstellbar nur bei Wesen, die überhaupt merken, innewerden, also ein Für-sich-sein haben. Realität ist uns überhaupt nur denkbar als Für-sich-sein. Alles Reale ist geistig, geistige Monaden in mannigfacher Abstufung der Geistigkeit. Die Grundlage der Geistigkeit ist das Gefühl, das Irgendwie-zumute-sein. Aus den intelligiblen Beziehungen der Monaden gehen für unsere Auffassung hervor die Vorstellungen der Farben, Töne u. s. w., der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit, welche als solche nur subjektiv sind; das Reale dazu sind lediglich intelligible Beziehungen. Unsere Seele ist nicht identisch mit dem Leib; unser Leib ist zwar eine Vielheit geistiger Wesen, aber in ihm ist die Seele das geistige Wesen, welchem die anderen bloß untergeordnet sind. Ohne eine streng einheitliche Seele wäre das beziehende Wissen (Vergleichen, Verknüpfen) nicht denkbar; wenn ich urteile, a ist nicht b, so setzt dies ein unteilbares Subjekt voraus, welches beide Vorstellungen gleichzeitig präsent hat. Die Aufgabe der Erkenntnis besteht nicht darin, irgendwelche Wirklichkeit abzubilden, sondern uns des tiefsten Sinnes der Welt und ihrer höchsten Werte

bewußt zu werden. Das schlechthin Wertvolle ist das sittlich Gute; es besteht wesentlich in der inneren Würde des höheren geistigen Lebens und des Wohlwollens für andere. Insofern Wert stets etwas Gefühltes ist, nicht etwas gleichgültig Vorgestelltes, ist der Begriff der Lust von dem Guten untrennbar, aber die Arten der Lust sind eben spezifisch verschieden, das sittlich Gute ist eine eigentümliche Lust, ein eigentümlicher Wert. Das sittlich Gute ist uns innerlich gegeben im Gewissen; die bindende Kraft des sittlich Guten liegt in dem Bewußtsein, daß wir durch Erfüllung desselben an der Erreichung des Weltzwecks mitarbeiten, an der Herstellung eines unbedingt wertvollen Gutes, das als Gut auch gefühlt, auch genossen werden muß. Das Schöne ist der formale Abglanz des sittlich Guten, Symbol von Werten; Rhythmus und Symmetrie gefallen durch ihren Gefühlswert, d. h. dadurch, daß sie uns etwas den ethischen Aufgaben Analoges erlebbar machen. Die beseligende Überraschung des Naturschönen ist eben darin gegründet, daß auf dem ganz anderen Wege des Müssens (des strengen Kausalzusammenhangs) solches zustande gekommen ist, was sein soll oder Wert hat.

Die Wechselwirkung war denkbar nur durch die Annahme, daß die wirkenden Dinge modi einer einzigen Substanz sind. Diese einzige Substanz ist Geist, wie alles Reale Geist ist. Gott ist persönlicher Geist; Persönlichkeit wurzelt bloß im Gefühl des Für-sich-seins, im unmittelbaren Selbstgefühl, durchaus nicht nötig dazu ist der Gegensatz einer Außenwelt. Daß das höchste Wirkliche auch das Wertvolle schlechthin ist, und alles in der Welt, trotz dem vielfachen Anschein des Gegenteils, doch nur seinen höchsten Zwecken, der Offenbarung der Liebe, dient, ist freie Annahme, Entschließung des Charakters. Nur so werden die unvertilgbaren Forderungen des Gemütes befriedigt, auch der Eindruck der Zweckmäßigkeit in der Welt war vonseiten der organischen Natur stets ein überwältigender, aber eine wissenschaftliche Theodicee können wir nicht liefern. Der Weltzweck ist anzusehen als e i n e r, der aber durch eine zusammengesetzte Formel auszudrücken sein würde; er muß das Gute enthalten, wir können aber nur an ihn glauben, angeben können wir ihn nicht. In Gott, muß man annehmen, fallen die Welt der denknotwendigen Gesetze, der

unbedingten Werte und der gestaltenden Kräfte durchaus zusammen. Gottes Dasein ist ja der Grund, daß das alles überhaupt ist. Gottes Dasein entfaltet sich in all diesen Seiten und zwar zumal, nur für unsere mangelhafte Auffassung fallen sie auseinander, aber so, daß der Glaube an ihr Zusammensein uns moralisches Bedürfnis ist. Die Unvergänglichkeit der Einzeldinge, also auch unserer Seele, ist nicht selbstverständlich, alles hat nur so lange Dasein, als es zur Erfüllung des Weltzweckes beiträgt; wie Gott die Einzeldinge hat hervorgehen lassen, so kann er sie auch wieder zurücknehmen. Trotzdem, daß alle Dinge in Gott sind, können dieselben doch auch selbständig gegen ihn sein. Diese Selbständigkeit ist eben ihr Für-sich-sein, d. h. ihr individuelles Bewußtsein. Diese Selbständigkeit kann bis zum liberum arbitrium indifferentiae gehen, welches Lotze für die menschliche Seele aus sittlichen Gründen postuliert: so sehr der Mechanismus in unserm leiblichen und geistigen Leben herrscht, so bringt er nie mehr als Antriebe für unser höchstes geistiges Bewußtsein. Diese Antriebe können wir nach den Urteilen unseres Gewissens billigen oder verwerfen, das ist der sittliche Wille; wenn wir trotzdem nicht nach demselben thun, so läßt sich immer nur behaupten, daß wir nicht danach gethan haben, nicht, daß wir nicht imstande gewesen wären, danach von unserm tiefsten Inneren aus doch zu thun.

Von ähnlicher Richtung wie Lotze, aber verschiedener Ausführung ist Th. Fechner aus der Lausitz, geboren 1801, Professor der Physik in Leipzig, gestorben 1888. Seine Hauptschriften sind: „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen"; „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" (d. h. von den Sterngeistern = Engeln); „Über die physikalische und philosophische Atomenlehre"; „Elemente der Psychophysik"; „Über die Seelenfrage"; „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht".

Seele oder Geist ist, was sich selbst erscheint; Körper oder Leib, was durch äußere Sinne erfaßt und durch Verhältnisse der äußeren Erscheinung charakterisiert wird. Die einzige erfahrungsmäßige Thatsache ist das Bewußtsein, das eigene Bewußtsein eines Jeden. Es giebt nichts als das Bewußtsein und die Erscheinungen, d. h. das, was im Bewußtsein sich findet. Dieser

Bewußtseinsinhalt hat einen Zusammenhang, welcher der Willkür des Kombinierens enthoben ist und allem Einzelbewußtsein sich aufdrängt. Dies hat seinen Grund darin, daß sie alle von einem höheren Bewußtsein umfaßt werden. Was weder in ein niederes noch höheres Bewußtsein fällt, ist nicht. Die Erscheinungen zerfallen in zwei nicht aufeinander zurückführbare Klassen: die eine befaßt das Sichselbsterscheinende, die Seelen; die andere das, was einem anderen erscheint, die Körper. Der Körper ist ein Zusammen von Erscheinungen, das für verschiedene Seelen zugleich gegeben ist; Materie ist nur der Ausdruck einer konstanten Möglichkeit der Wiederkehr äußerer Erscheinung. Man kann diesen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen in seine ersten Elemente zerlegen. So kommt man auf Atome. Atome sind einfachste Erscheinungen, die im Bewußtsein Gottes (und infolge dessen aller Geister) existieren. Zur Annahme von Atomen nötigen physikalische und chemische Gründe (die Undulationstheorie der Optik, die Wärmelehre u. s. w., die Isomerie in der Chemie u. s. w.). Die teleologische Betrachtung ist mit der Atomistik sehr wohl vereinbar. Das Feste in den Erscheinungen und das eigentlich Wirkliche ist das Gesetz; da die Materie selbst nur Gesetz, d. h. Kraft ist, so sind die Atome Kraftcentra. Erfahrungsmäßig ist zum Dasein mit jeder Seele ein für die äußere Erscheinung geschaffener Körper verbunden, so daß die Möglichkeit der Selbsterscheinung zusammenhängt mit der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhangs für andere, und zwar so, daß sie ein Wesen bilden, d. h. wechselbedingt sind. Die Gesetze dieser Wechselbedingtheit sucht die Psychophysik auf. Mittelbar sind die psychischen Vorgänge durch Einwirkung auf den Leib bedingt (äußere Psychophysik), unmittelbar durch solche im Leib (innere Psychophysik). Das Grundgesetz für die äußere Psychophysik ist das Webersche: wirken auf denselben Sinn verschieden starke Reize, deren Intensitäten eine geometrische Reihe bilden, so entstehen entsprechende Empfindungen, deren Intensitäten eine arithmetische Reihe bilden. Die Seele als das eigentliche Band des ganzen Leibes ist eigentlich dieser selbst; im engeren Sinne aber ist der Sitz der Seele Gehirn, Rückenmark, Nerven. Der Geist, welcher in den Seelen die für alle gleichen Körpererscheinungen hervor-

ruft, ist Gott; das Gesetz der Wechselbedingtheit von Körper und Geist gilt auch für ihn: wie kein menschlicher Gedanke ohne Gehirn, so ist auch kein göttlicher ohne Welt und Bewegung möglich, d. h. im göttlichen Bewußtsein ist ursprünglich die Welt mitgesetzt. Wie aber Körper und Seele immer wechselbedingt sind, so sind auch unter Gott für die kleineren Kreise zusammengehöriger Körper Seelen anzunehmen; so giebt es eine Erdseele oder Erdgeist, so giebt es Sterngeister. Auch die Pflanzen sind beseelt, d. h. haben eine an die Gegenwart gebundene Empfindung und Triebe; alle Gründe gegen die Beseelung der Pflanzen sind nichtig, und die Analogie der Tierseelen verlangt sie. Die unorganischen Körper sind zwar nicht tot, sie sind ja in sich Kraft (und eigentlich Gedanken Gottes), aber immer und völlig schlafend.

Eine Verschmelzung von Hegel, Schopenhauer und Gedanken des späteren Schelling mit, wie er behauptet, moderner Naturwissenschaft und dem Darwinismus ist Eduard v. Hartmann aus Berlin, geboren 1842, zuerst Artillerieoffizier, seit 1865 aus Gesundheitsrücksichten privatisierend. Hauptwerke: „Philosophie des Unbewußten 1869"; „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 1879"; „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung 1881"; „Die Religion des Geistes 1882".

Es giebt Erscheinungen, welche sich als unbewußte Willensakte und unbewußte Vorstellungen verraten: so bei den Rückenmark- und Ganglienfunktionen, im Instinkt, in den Reflexbewegungen, in der Naturheilkraft und im organischen Bilden, in der Geschlechtsliebe, in Charakter und Gefühl, der künstlerischen Produktion, der Entstehung der Sprache, dem Denken, Wahrnehmen, in den mystischen Anschauungen. Es ist da etwas wirksam, was nach Zwecken arbeitet, aber nicht ins Bewußtsein tritt. Es giebt somit eine psychische und doch nicht bewußte Ursache, diese ist das Unbewußte. In ihm sind Vorstellung und Wille eins, aber doch nur so eins, daß das Vorstellen als solches gar kein Wollen, kein Streben hat, also auch keinen Schmerz und keine Lust, kein Interesse; alles dies haftet am Wollen; der Grund selbst zum aktuellen Vorstellen, zur Veränderung u. s. w. liegt nur im

Wollen. Das bewußte Geistesleben kommt allerdings nur durch Gehirn und Ganglien zustande, dagegen sind die unbewußten Geistesthätigkeiten davon nicht abhängig. Das Wesen des Bewußtseins selbst ist die Losreißung der Vorstellung vom Willen zu ihrer Verwirklichung und die Opposition des Willens gegen diese Emanzipation; die Vorstellung ist von dem Willen darin losgerissen, um ihm in Zukunft als selbständige Macht gegenüberzutreten. Im Gehirn werden durch von außen auf es gemachte Eindrücke Schwingungen hervorgerufen, die in Empfindungen umgesetzt werden, an diesen nicht von ihm hervorgebrachten, sondern rückläufigen Bewegungen stößt der Wille gleichsam an und erwacht erschreckend zum Bewußtsein. Die Einheit des Bewußtseins ist bedingt durch Leitungsfähigkeit des Gehirns, dadurch, daß die Schwingungen des einen Ortes im Gehirn ungeschwächt nach dem anderen hingeleitet werden; mit dieser Möglichkeit des Vergleichens ist der Vergleichsakt oder das einheitliche Bewußtsein eo ipso gegeben. — Auch der Pflanze ist Psychisches zuzusprechen; denn es ist nicht abzusehen, warum dasselbe mit den Tieren aufhören solle, in denen es doch noch so reich ist. Die unorganische Natur selbst besteht aus dynamischen Atomen, aus Kraftpunkten. In der Kraft aber ist stets ein Streben und ein Ziel, ein Inhalt desselben, welcher realisiert werden soll; Streben der Kraft ist Wille, Streben nach einem Ziel ist unbewußte Vorstellung desselben. Die Atome sind daher selbst unbewußter Wille und Vorstellung im Verein. Indem dieser unbewußte Wille das in ihm enthaltene Ideelle, z. B. die ideell räumlichen Bestimmungen, als Wille aus dem Idealen ins Reale übersetzt, setzt er so den realen Raum.

Das Unbewußte, das bis jetzt bloß formal bestimmt worden ist, ist aber die All-einheit. Niemand kennt das unbewußte Subjekt seines eigenen Bewußtseins direkt, diese unbekannte Ursache kann also für alle dieselbe sein. Diese All-einheit muß man aber positiv annehmen, weil die faktisch überall statthabende Vereinigung zweier Bewußtseine in eins nur so möglich ist. Die übergreifende Wirksamkeit des Unbewußten allein schon beweist seine All-einheit. Die Individuen sind gewollte Gedanken des Unbewußten, die Einheit seines Wesens bleibt davon unberührt. Als

Wirkung des einen Unbewußten, welches unbewußte Vorstellung und unbewußter Wille im Verein ist, zeigt die Welt überall Zweckmäßigkeit, eine vernünftige Stufenreihe vom Einfachsten zum Höheren. Nachdem einmal das Organische aus dem Unorganischen, das selbst schon unbewußte Vorstellung und Wille ist, geworden, verschwindet die keimlose Zeugung und innerhalb der Arten verfährt das Unbewußte darwinistisch, es benutzt „den Kampf ums Dasein und die natürliche Auswahl“ für Veredlung der organischen Wesen; denn das Unbewußte zieht den einfacheren Weg stets vor, es legt sich nicht ohne besonderen Grund Unbequemlichkeiten auf. Als Wirkung des Unbewußten, das selbst Vorstellung und Wille, ist diese Welt gewiß die beste unter den möglichen. Kanon des Besten ist die Glückseligkeit. Glückseligkeit ist, daß die Lust den Schmerz überragt. Es ist also sicher soviel Glückseligkeit in der Welt, als nur möglich ist. Trotzdem die Welt die bestmögliche ist, kann sie doch so sein, daß sie besser nicht wäre. Nachweisbar überragt in ihr der Schmerz über die Lust. Die Lust ist zwar positiv (gegen Schopenhauer); aber bei ihr ermüdet der Nerv sehr schnell, der Wille wird fast nie im Augenblick seiner Erregung befriedigt, sondern es geht der Befriedigung immer erst Unlust vorher, jede Unlust erzeugt aus sich Bewußtsein, dagegen der Willensbefriedigung stehen meist Hindernisse entgegen, die Befriedigung selbst ist ein ausklingender Augenblick von kurzer Dauer. Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz sind bloß Bedingungen des Nullpunktes der Empfindung, ihr Bestand erweckt weder Lust noch Unlust. Arbeit wählt man immer nur als das kleinere von zwei Übeln. Zufriedenheit ist bloß Verzichtleistung auf positives Glück. Die Hoffnung der Religion auf ein jenseitiges Glück ist vor der Naturwissenschaft immer mehr im Verschwinden. Aber auch der Gedanke, daß man durch gegenwärtige Opfer der zukünftigen Menschheit nütze, ist illusorisch, selbst die künstlerische und wissenschaftliche Beseligung ist Illusion; denn mit zunehmender Kultur werden auch die Nerven immer empfindlicher, es wird also Unlust mehr und stärker empfunden. Mit der Zeit wird daher die Menschheit allgemein von dem Bewußtsein erfüllt werden, es wäre besser, sie und die ganze Welt existiere nicht. Man wird

sich zu dem Entschluß vereinigen, durch Enthaltung von der Zeugung die bewußte Welt zu vernichten; denn das Nichtsein ist das Bessere. Zur Zeit freilich muß man sich gerade noch energisch an der Kulturarbeit beteiligen, damit allmählich jener Bewußtseinszustand, der zur Welterlösung führt, sich entwickeln kann. Das eigentliche Ziel der ganzen Weltentwickelung ist daher die Erlösung des Willens aus der Unseligkeit des Seins dadurch, daß das Bewußtsein den Urfehler der Weltverwirklichung wieder aufhebt. — Da das Unbewußte eins ist und zugleich Vorstellung und Wille und als solche die ganze Weltentwickelung leitet, so ist die wahre Religion der Monismus. Die Hingabe an das Leben und seine Schmerzen in der Aussicht, daß eben dadurch die Welterlösung statt hat, ist die wahre Ethik; sie ist zugleich Religion des Geistes, denn die Welterlösung ist zugleich Gotteserlösung, Gott leidet in der Welt und in den Menschen selbst mit und will durch die Weltentwickelung sich von dem in ihr gesetzten Übermaß des Schmerzes über die Lust befreien. Das Ziel ist, daß das Unbewußte wieder in den potentiellen Zustand zurückkehrt, freilich ohne daß es absolute Gewißheit giebt, ob es nicht, da dann Erinnerung aufhört, wieder den Weltprozeß beginnen wird, aber ist dieser einmal begonnen, so kann die Aufgabe nur sein, ihn wiederaufzuheben.

Eine früheren idealistischen Systemen verwandte, aber selbständige Philosophie hat in Schweden Boström aufgestellt, Professor in Upsala, gestorben 1866. Er hat meist kleinere Schriften geschrieben; eine solche ist „De notionibus religionis, sapientiae et virtutis etc.“, schwedisch, mit lateinischer Übersetzung eines seiner Schüler, Upsala 1874, neue Ausgabe.

Die vulgäre Meinung, daß unsere Vorstellungen Bilder der Dinge seien, ist genügend widerlegt von Berkeley. Zu tadeln ist an dessen Philosophie nur zweierlei: 1) daß er die Geister in der Zeit von Gott läßt geschaffen sein und außer ihm gesetzt, wie vorher auch Leibniz; 2) daß er den Sinnesempfindungen kein wahres und absolutes Wesen zugrunde gelegt hat, dessen Erscheinungen sie sind. Er hat so die Irrtümer und Schwierigkeiten weder des Realismus, noch des subjektiven Idealismus vermieden.

Was Bewußtsein sei, muß jeder aus sich verstehen. Das Bewußtsein nimmt nur sich und seine Vorstellungen wahr. Keine Vorstellung ist ohne Vorgestelltes, kein Vorgestelltes ohne Vorstellung. Was wir durch die Sinne wahrnehmen, ist nur die Empfindung. Indem der Geist etwas vorstellt, ist es ihm gegenwärtig, nun nimmt er in abgestuften Graden die ganze Welt wahr, also ist die Welt in ihm gegenwärtig: es ist also alles in allem. Raum und außer uns sind auch nur Vorstellungen in uns. Alles ist nur unsere Vorstellung, aber die dunklen und undurchdringlichen erscheinen uns als Sinnesdinge. Der menschliche Geist faßt das All nur relativ auf, d. h. in abgestuften Graden der Klarheit, darin besteht seine Endlichkeit. Unvollkommene Vorstellungen können nur sein, wo einige vollkommene zugrunde liegen. Also muß es auch einen unendlichen Geist geben, welcher vollkommen und wahr vorstellt, und dessen vollkommene Vorstellungen von den endlichen Geistern, die sich selbst vollkommen vorstellen, unvollkommen vorgestellt werden. Es kann aber nur *einen* unendlichen Geist geben; denn wenn man sich mit Worten mehrere denken wollte, so würde dem Gedanken nach es doch immer derselbe sein, es wäre kein Unterschied zwischen den mehreren.

Sein von äußeren Dingen ist vorgestellt werden (percipi) und percipi ist esse; denn esse nobis und a nobis percipi ist dasselbe. Es ist etwas und es findet sich etwas, ist dasselbe, das letztere ist aber = percipi. An sich sein ist = im göttlichen Geiste sein, oder wie es von Gott erkannt wird. Der Stein hat zwar in unserer Vorstellung kein Leben, keine Empfindung, aber es kann ihm sehr wohl etwas Geistiges oder Lebendiges zugrunde liegen; denn der Begriff der Kraft ist nur als Leben oder Bewußtsein verständlich.

Die Aufgabe des Geistes ist, möglichst vollkommen Geist zu werden, d. h. sich in Gott und Gott in sich wahrzunehmen. Dies geschieht durch Weisheit und Tugend. Zwar nach seiner zeitlichen Lebensgestalt entsteht der menschliche Geist aus der Natur und kehrt zu ihr zurück, aber nach seiner Wahrheit ist er die bewirkende Ursache der Natur, denn diese ist nur seine niedrigere und unvollkommenere Gestalt. Der Mensch ist sinnlich, wenn er nur

die relativen Dinge und Erscheinungen, er ist auch zugleich vernünftig, wenn er die wahren Begriffe der Dinge oder ihr Wesen vorstellt. Vernunft hat, wer sich der Gottheit oder einer höheren Natur bewußt ist und nach diesem Bewußtsein sein Leben einrichtet. Die Entwickelung des Menschen aus Natur zum Geist geschieht so, daß die niedere Form, obwohl veredelt, bleibt. Da der Geist nur sich und seine Vorstellungen vorstellt, so kann er Gott nicht vorstellen, wenn nicht sein Bewußtsein einigermaßen auch Gottes Bewußtsein selbst ist; des Menschen Leben und Bewußtsein ist teilweise mit dem Leben und Bewußtsein Gottes eins. Die Religion ist so wahrhaftig ein Leben Gottes im Menschen und des Menschen in Gott. Der menschliche Geist ist relative Einheit von Gegensätzen, daher von Gott verschieden, aber mit ihm verbunden.

Nach Boström sind so die endlichen Wesen ihrem wahren Sein nach Gottes ewige Ideen; Gottes Ideen sind ursprünglich und in alle Ewigkeit lebendige, d. h. vorstellende, Wesen.

In Italien war noch unter den alten Verhältnissen von anregender Bedeutung die Philosophie Rosminis und Giobertis. Rosmini starb 1855, sein Hauptwerk ist „Nuovo saggio sull' origine delle idee“, Rom 1830. Bei der Erkenntnis liefert die Sinnlichkeit die Materie, der Verstand die Form. Die Form ist eine einzige, die Idee des Seins, alle Differenzen stammen aus der Empfindung. Die Vernunft differenziert die allgemeine Idee, indem sie dieselbe auf Sinnesdinge anwendet. Auch nach der nachgelassenen „Teosofia“ (ediert 1859) ist die Idee des Seins überhaupt oder des möglichen Seins dem Menschen angeboren; aber wenn wir sie analysieren, zerlegt sie sich mittelst einer apriorischen Entwickelung in eine Vielheit einzelner Ideen (Anknüpfung an den Platonismus).

Gioberti starb 1852; sein Hauptwerk ist „Introduzione allo studio della filosofia“, Brüssel 1840. Er knüpft gleichfalls an den Platonismus an. Wir erkennen durch unmittelbares Anschauen das absolute Sein oder Gott als schöpferische Ursache zweier Reihen, der des Gedankens und der der Realität. Das Sein schafft die Existenzen, und das Existierende kehrt zum Sein zurück.

Eine originale Philosophie in Frankreich hat in diesem Jahrhundert Auguste Comte gegeben, geboren 1798 zu Montpellier, lange Zeit Hilfslehrer an der polytechnischen Schule zu Paris, gestorben 1857. Hauptwerke: „Cours de philosophie positive", 6 Bände (1830—1842); „Système de politique positive", 4 Bände (1851—1854). Über sein Leben handelt „Auguste Comte et la philosophie positive" von Littré. Ein Essay über ihn ist von John Stuart Mill: „Auguste Comte und der Positivismus".

Wir erkennen weder das innere Wesen von Substanzen noch den inneren Vorgang bei Ursache und Wirkung, wir erkennen bloß konstante Koexistenzen und Successionen, also gesetzmäßige Relationsphänomene. Diese Einsicht macht die positive Philosophie aus. In der Geschichte der Menschheit geht ihr voraus eine theologische und eine metaphysische Phase. Die theologische Phase sieht alle Erscheinungen der Natur als Ausflüsse von Willen oder eines Willens an, die metaphysische setzt an die Stelle der Willen abstrakte Wesenheiten, Kräfte, Bildungstriebe u. ä. Die verschiedenen Wissenschaften haben sich in einer gewissen Folgeordnung aus dem theologischen und metaphysischen Stadium herausgearbeitet; in dieser Folgeordnung sind sie zu studieren, jede folgende setzt immer die Wahrheiten der vorhergehenden voraus und fügt dieser noch ihre eigenen speziellen Wahrheiten hinzu. Diese Hierarchie der Wissenschaften ist: 1) die Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Mechanik); 2) Astronomie; 3) Physik; 4) Chemie; 5) Biologie mit Psychologie, denn die letztere ist nur ein Zweig der Physiologie; 6) Soziologie oder Gesellschaftswissenschaft. Das Ziel Comtes ist die Neubildung der Gesellschaft auf Grund der positiven Philosophie. Die geistigen Mächte der Geschichte waren bis jetzt überwiegend theologisch oder metaphysisch, das letztere ist das Stadium des Liberalismus mit seinen abstrakten Doktrinen. Die Lebensbethätigung war vorwiegend das kriegerische Ideal. Die künftige Gesellschaftsbildung beruht auf folgenden positiven Momenten: der Mensch hat Trieb zur Gemeinschaft mit seinesgleichen und ein gewisses natürliches Wohlwollen, aber die selbstischen Neigungen in ihm überwiegen; gegen körperliche und geistige Arbeit, die beide zur Bedürfnis-

befriedigung notwendig sind, hat er eine natürliche Abneigung. Indessen können in langer geschichtlicher Entwickelung die sozialen Triebe verstärkt werden und die Abneigung gegen Arbeit vermindert. Der Hauptfaktor des Fortschrittes ist die intellektuelle Ausbildung. Die Gesellschaft der Zukunft beruht 1) auf der vie industrielle; 2) auf monogamischer unauflöslicher Ehe; 3) auf einer moralischen und intellektuellen Autorität, welche die Meinungen der Menschen lenkt und Ratschläge für die Lebensführung erteilt. Diese geistliche Macht sind die positiven Philosophen, sie sind von jedem Anteil an der eigentlichen Regierung getrennt, hingegen mit der Leitung der Erziehung betraut. 4) Die weltliche Herrschaft liegt in der Hand der Führer der Industrie, d. h. der Kapitalisten, Kaufleute, Fabrikanten und Ackerbauer. Es giebt kein Repräsentativsystem; das Gegengewicht gegen die Regierung sind allein die Ratschläge der positiven Philosophen und die unbeschränkte Freiheit der Erörterung und Kritik.

In dem „Système de politique positive" hat Comte eine Wendung von der Verstandesauffassung zum Gefühl genommen: Das Gefühl oder die facultés affectives müssen stets den Verstand oder die facultés intellectuelles beherrschen, das Herz den Geist leiten. Allem, was, wenn auch nur gleichsam mit unbewußtem Willen, nützlich gewirkt hat oder wirkt, soll dabei eine Art religiöser Verehrung und Kultus gewidmet werden: 1) dem unendlichen Raum als dem Repräsentanten des Schicksals (le destin) oder aller immanenten Gesetze, 2) der Erde, 3) der Menschheit als Ganzem. Der Raum ist das große Medium, die Erde der große Fetisch, die Menschheit das große Wesen (le grand être). Die geistliche Macht des positiven Gelehrtenstandes wird zu einer Art religiöser Macht; er selbst fühlte sich als Hoherpriester. — Dieser Wendepunkt in Comte hängt zusammen nach seinen eignen Andeutungen mit einer edlen Liebe (zu Mme. Clotilde de Vaux; er war unverträglich verheiratet); er las jetzt täglich zu seiner Erbauung in Thomas a Kempis' „Imitatio Christi".

In England wurde auf die praktische Philosophie dieses Jahrhunderts sehr einflußreich Bentham, gestorben 1832. Die einschlagenden Hauptwerke sind: „Introduction to the principles



of moral and legislation" 1783; „Deontologie or the science of morality", erst 1834 herausgegeben. Gesetz und Recht muß nützen; der Staat hat das möglichste Glück über die möglichst große Anzahl von Menschen zu verbreiten. In Wirklichkeit strebt nämlich alles nach Wohlsein von möglichster Dauer, von möglichster Intensität; gesellschaftliche Einrichtungen können daher keinen Zweck haben als „Maximation des Wohlseins, Minimisation des Übels". Alle falschen Moralsysteme lassen sich auf drei Grundformen zurückführen: den Asketismus, das Prinzip der Sympathie und Antipathie, das der religiösen Autorität. Das letztere geht auf die ersteren in seinen Ausführungen zurück, Sympathie und Antipathie hat keine festen und allgemeingültigen Prinzipien, Asketismus widerstrebt der menschlichen Natur aufs innerste und ist auf Staat und Regierung ganz unanwendbar. So bleibt das Prinzip des Nutzens, utility, im obigen Sinne, es ist auf alle menschlichen Verhältnisse anwendbar und der mächtigste Hebel aller Handlungen in der Gesellschaft. Nutzen ist die Eigenschaft einer Sache, uns vor irgendeinem Übel zu bewahren oder irgendein Gut zu verschaffen. Übel ist Unlust, Schmerz oder Ursache von Schmerz; Gut ist Lust oder Ursache von Lust. Lust und Unlust aber heißt, was jeder als solche fühlt. Tugend oder das moralische Gut ist ein wahrhaftes Gut nur durch seine Eigenschaft, physische Güter hervorzubringen; Laster, das moralisch Schlechte, wird zum Übel nur dadurch, weil es notwendig von physischer Unlust begleitet ist. Unter physischer Lust oder Unlust aber ist die geistige ebensowohl als die sinnliche zu begreifen. Man hat jeden nur richtig und vollständig aufzuklären über das wahrhaft Nützliche, und er wird von selbst danach streben; aber aus Unwissenheit, Schwäche des Urteils oder Leidenschaft ist der Mensch über sein wahres Wohl beständigen Täuschungen ausgesetzt.

Die persönliche Klugheit ist die erste Tugend; sie bemeistert durch das wahre Interesse den Egoismus und läßt dem natürlichen Wohlwollen Raum. Aus ihr entspringen die Mäßigung und die Selbstbeherrschung. Die Klugheit nimmt nämlich auch Rücksicht auf den andern und seine Zustände und dehnt dies allmählich auf das ganze menschliche Geschlecht aus. Dies Wohl-

wollen enthält sich, 1) dem anderen Leid zuzufügen, es ist dies sein größtes Gebiet; 2) geht es darauf, das Wohlsein anderer zu vermehren, hier ist seine Wirksamkeit sehr beschränkt. Sein eigenes Wohlsein dabei aufzugeben wäre nicht Tugend, sondern Thorheit; aber es ergiebt sich bei genauem „moralischen Calcül“, daß diejenigen Handlungen, durch welche wir das möglichst größte Wohl aller fördern, auch uns selbst den dauerndsten und reinsten Genuß gewähren.

Der Zweck aller Regierung ist das größte Glück der größtmöglichen Zahl des Gemeinwesens. Die Sorge für das Wohlsein muß jedoch fast ganz dem Einzelnen überlassen werden, die erste Pflicht der Regierung dagegen ist, ihn vor Unlust zu schützen. Dies ist der Zweck der Rechte, z. B. des Rechtes der persönlichen Sicherheit, des Eigentums. Jedes Gesetz muß den Charakter einer Wohlthat haben. Der allgemeine Zweck des Staates ist Schutz des Gesamtwohls durch Verhinderung (Prävention) der Vergehen. Strafe ist zwar an sich ein Übel, aber sekundär (durch Prävention) ein Gut. Durch die Strafe wird dem Verbrecher entweder das physische Vermögen oder der Wille oder der Mut zu neuem Verbrechen genommen. Es kommt bloß auf die Wirkung der Strafe an. Wenn in effigie Hängen dieselbe Wirkung thäte, wie das Hängen in natura, so wäre das letztere Thorheit und Grausamkeit.

Eine Fortsetzung der Associationspsychologie Hartleys ist James Mill's „Analysis of the phenomena of the human mind“ 1829. Mill läßt die Psychologie frei von der physiologischen Hypothese Hartleys, aber auch bei ihm bildet das Gesetz der Kontiguität (mit- oder nacheinander) die Grundlage. Außer der Häufigkeit des Zusammentreffens gewisser Wahrnehmungen ist es das Interesse des Individuums, was die Association verstärkt. Das Interesse führt uns dazu, auf den häufigen und konstanten Zusammenhang zu achten, denn darauf gründen wir die Pläne für unser Handeln. Vorstellungen, die sich immer als zusammengehörig erweisen, wie: daß der in die Höhe geworfene Stein auf die Erde fällt, gehen eine unauflösliche Verbindung ein; in diesen festen Associationen besteht das, was wir Glauben oder Vermutung nennen.

Eine Fortsetzung der schottischen Philosophenschule (Reid), aber mit Einfluß Kants, ist William Hamilton, Professor in Edinburg, welcher 1856 starb. Sein Hauptwerk sind die „Lectures on Metaphysics and Ethics“. Die Grundlagen für unsere ganze Philosophie sind die ursprünglichen Thatsachen unseres Bewußtseins, der common sense. Diese instinktiven Annahmen müssen wahr sein, wenn nicht die Wurzel unserer Natur selbst eine Lüge ist; sie werden erkannt an ihrer Einfachheit, Notwendigkeit, Allgemeinheit. In jedem Erkenntnisakt liegt ein Unterscheiden, ein Urteilen. Die Association der Vorstellungen (nach Succession, Gleichzeitigkeit, Ähnlichkeit) hat ihren Grund in der Einheit des (im Auffassen) aktiven Ich, das danach strebt, Einheit und Zusammenhang wechselseitig zwischen den Vorstellungen herzustellen. Die Existenz der äußeren Welt ist glaubhaft, weil wir ihrer als einer existierenden unmittelbar inne werden. Unser Bewußtsein haftet an der Erfahrung und ist beschränkt auf die Erfahrung; alles Wissen ist relativ, Bewußtsein und Reflexion setzt immer eine Vielheit und Relativität voraus, über unser Bewußtsein können wir uns aber nicht erheben. Das Gesetz der Kausalität ist nur eine besondere Form des Gesetzes, nach welchem unsere Erkenntnis nur das Bedingte und Relative erfaßt. Da wir uns nämlich einen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende nicht vorstellen können, so setzen wir, wenn ein Ding entsteht, unwillkürlich voraus, daß es vorher schon unter einer andern Form existiert hat. Die Negation des Bedingten, das Unbedingte, ist für uns unerkennbar. Was über das Bedingte hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens. Die Motive, die positive Realität des Unbedingten anzunehmen, liegen im Wesen des Menschen als einer moralischen Persönlichkeit. Der Mensch ist sich eines unbedingten Pflichtgebotes bewußt, und die moralische Verantwortlichkeit setzt Willensfreiheit voraus.

J. St. Mill, gestorben 1873, hat in seinem Hauptwerk: „A system of logic, rationative and inductive etc.“, Detailregeln der experimentellen Methode aufgestellt. Seine allgemeinen Gesichtspunkte sind: die Methode, welche einen wirklichen Fortschritt in den Wissenschaften herbeiführt, ist die Induktion. Das Fundament der Induktion ist die Gleichmäßigkeit der Natur;

diese Gesetzmäßigkeit selbst ist wieder aus Erfahrung gelernt; selbst die Mathematik beruht auf Erfahrung. Infolge der Gesetzmäßigkeit der Natur sind wir imstande, die künftigen Dinge vorauszusehen und so auf das Kommende zu unserm Nutzen einzuwirken. Auch auf die Geisteswissenschaften muß die Induktion angewandt werden; gerade weil auch der Geist Gesetze hat, giebt es eine Einwirkung auf ihn, z. B. durch Erziehung. Für Moral und Politik ist die Grundlage der Utilitarismus, nur die Nützlichkeitstheorie kann uns lehren, was das Rechte ist, das wir thun sollen. Hauptmittel der ethischen Entwickelung sind die sympathischen Gefühle. Vom Übersinnlichen erkennen wir nichts. Religion ist, wie Ästhetik, Befriedigung des Bedürfnisses idealer Vorstellungen.

Eine Verbindung der Erfahrungstendenz der englischen Philosophie mit dem systematischen Zug der absoluten Philosophie ist Herbert Spencer, der als Privatmann lebt. Seine Hauptschrift ist: „A system of philosophy" umfassend 1) first principles, 2) the principles of biology, 3) the principles of psychology, 4) the principles of sociology, 5) the principles of morality. 4 und 5 sind noch nicht vollständig erschienen, von 5 nur the data of Ethics. Eine (günstige) größere Darstellung giebt Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, übersetzt von Kurella 1889, S. 150—238.

Das Absolute ist unerkennbar (unknowable); was keinen Gegensatz hat und nicht durch seinen Unterschied von irgendetwas anderem bezeichnet werden kann, können wir uns nicht vorstellen; wir erkennen ein Ding, indem wir es auf ein anderes, ähnliches, zurückführen; Erkenntnis besteht in der Übereinstimmung unseres Bewußtseinszustandes mit den äußeren Phänomenen, ist subjektiv und relativ. Aber außer dem bestimmten Bewußtsein, dessen Gesetze die Logik formuliert, giebt es noch ein unbestimmtes Bewußtsein, das nicht formuliert werden kann. Diese Gedanken, deren vollständige Entwickelung unmöglich ist, sind unser Bewußtsein des Unbedingten. Die atheistische Auffassung ist unhaltbar, da wir nicht imstande sind, uns eine Vorstellung von etwas zu bilden, was keinen Ursprung hat. Religion, frei von allem Anthropomorphismus, ist der Glaube an ein absolutes Wesen,

das allen Phänomenen innewohnt. Auch die Wissenschaft führt zuletzt zur Anerkennung einer universellen Kraft; alles Existierende weist über sich selbst hinaus. Die Grundbegriffe der Wissenschaften, Raum, Zeit, Materie, Bewegung, Kraft, sind nicht begreiflich und nicht erfaßbar, wir kommen bei ihnen auf keinem einzigen Punkte zu einem Abschluß. In letzter Instanz können alle diese Formen auf die Kraft zurückgeführt werden; Kraft ist auch der eigentliche, ursprüngliche Gegenstand unseres Bewußtseins. Betreffs des Absoluten, des Unerkennbaren besteht zwischen unseren intellektuellen Fähigkeiten und unseren moralischen Verpflichtungen kein Streit; unsere Pflicht ist nur, unsere Begrenzung zu erkennen und nicht über die Schranken unseres Denkens hinauszugehen. Nur die Erkenntnis des Endlichen, des Relativen ist uns möglich und ist uns von Nutzen.

Philosophie (in diesem Sinne) ist vollständig geeinte Erkenntnis, sie sucht überall Einheit und Übereinstimmung. Sie setzt dabei die Gültigkeit der Bewußtseinsfunktionen voraus, wodurch wir die Dinge als einander ähnlich oder unähnlich auffassen. Unsere Vorstellungen sondern sich in zwei große Gruppen, die nicht vereinigt werden können; (lebhaftere) Objektsvorstellungen, (schwächere) Subjekts-, Ich-vorstellungen. Subjektives und Objektives als Grundgegensätze innerhalb des Relativen sind also die beiden Hauptformen der Offenbarung des Unerkennbaren. Den Formen, die aller Auffassung und Erfahrung zu Grunde liegen, Kraft, Materie, Zeit, Raum, Bewegung, müssen wir deshalb reale (wenn auch nicht absolute) Gültigkeit zuschreiben. Die Erhaltung der Kraft (persistence of force) ist die notwendige Voraussetzung aller Wissenschaft und Philosophie, die Wahrheit, aus der alle anderen Wahrheiten deduziert werden. Die Hauptprozesse dabei sind die Entwickelung (evolution) und Auflösung (dissolution); jene ist Ausbreitung der Bewegung mit Vereinigung des Stoffes zu einem Ganzen (z. B. im Wachsen der Pflanzen, Tiere), diese Absorption der Bewegung mit Aufhebung des Stoffzusammenhanges. Durch die Evolution gehen die Erscheinungen von einem mehr zusammenhanglosen zu einem mehr zusammenhängenden Zustand über, aber mit der Evolution ist stets auch Dissolution verbunden; indem die Massen sich zu einem Ganzen vereinigen,

treten zugleich wieder Differenzierungen, Verschiedenheiten, Gegensätze an den Ganzen auf. In diesem Rhythmus der Kräfte der Anziehung und Abstoßung bewegt sich der Prozeß des Universums, doch herrschen jetzt die anziehenden Kräfte vor. Die Erfahrung weist nach, daß eine solche Entwickelung überall stattfindet. Die Himmelskörper sowohl wie die Organismen und die menschliche Gesellschaft haben im wesentlichen dieselbe Geschichte. — Einen absoluten Anfang des organischen Lebens können wir nicht nachweisen. Die Resultate der Chemie und Biologie berechtigen uns zu der Annahme, daß die organischen Zusammensetzungen sich nach und nach entwickelten und allmählich größere Festigkeit gewonnen haben. Von der Biologie ist der Teil, welcher sich mit dem Ursprung der Arten beschäftigt, der wichtigste; denn auf der Entscheidung der Biologie in diesem Punkte, welche mit dem Darwinismus zusammentrifft, beruht die Auffassung der menschlichen Natur in Vergangenheit und Zukunft und die Theorie vom menschlichen Geist sowohl als von der menschlichen Gesellschaft. — Wie kein bestimmter Punkt angegeben werden kann, wo das Organische in das Unorganische übergeht, so können wir auch keine festen Grenzen zwischen physiologischen und psychologischen Phänomenen statuieren. Geist und Bewußtsein sind etwas in ihrer Art einzig Dastehendes. Die Substanz des Geistes ist das, was die Wahrnehmungen und Vorstellungen verbindet, was die Einheit der Vorstellungskreise aufrecht erhält, aber wir können diese Substanz nicht erkennen, sie ist in keinem Bewußtseinszustand ganz zugegen. Das Entwickelungsgesetz, das innerhalb der einen (der materiellen) Reihe von Offenbarungsformen des Unbedingten gilt, muß auch für die andere gelten. Auch im Geist kommt man (mit Hilfe des Nervensystems; Nervenkraft und Bewußtsein sind verschiedene Seiten ein und derselben Kraft) von unbestimmter, unzusammenhängender Gleichförmigkeit zu einer bestimmten, zusammenhängenden Mannigfaltigkeit; Denken oder Verstand ist identisch mit der bestimmt ausgeprägten Artikulation der Vorstellungen. Das Gesetz der Entwickelung läßt keine Sonderung zwischen Innerem und Äußerem zu, nach demselben erwächst vielmehr der Gedanke aus einer Wechselwirkung mit den Dingen, die äußeren Verhältnisse bringen das Innere hervor. Alle Be-

griffe und Anschauungen entspringen aus der Erfahrung mit dem Bewußtsein von Gleichheit und Ungleichheit, auch Zeit und Raum. Alle Eindrücke werden successiv wahrgenommen: wenn nun zwei oder mehr Eindrücke nur in einer gewissen Ordnung einander folgen können, so haben wir die Zeitanschauung; ist es dagegen möglich, diese Ordnung umzukehren, so erlangen wir die Vorstellung von Koexistenz, woraus sich die Raumanschauung entwickelt. Die festen und universellen Verhältnisse zwischen den Dingen müssen im Lauf der Entwickelung feste und universelle Verbindungen im Organismus bilden. Was wir daher trotz aller möglichen Anstrengungen nicht in unseren Gedanken verbinden können, müssen wir verwerfen; was wir uns nicht getrennt denken können, muß zusammengehören; nach diesen notwendigen Gedankenverbindungen beurteilen wir dann alle anderen. Alle Erkenntnis und alle Bewußtseinsformen stammen so aus der Erfahrung, aber nicht aus der individuellen Erfahrung. Es giebt Apriorisches, aber nur für das Individuum; was für das Individuum apriorisch, ist aposteriorisch für die Gattung im allgemeinen. Das Bewußtseinsleben selbst hat sich aus den niederen Lebensformen entwickelt, uud im Laufe dieser Entwickelung, die in einer Anpassung des Inneren an das Äußere besteht, haben die äußeren universellen Verhältnisse den inneren ihre Formen aufgeprägt. — Die Ethik beruht auf dem Evolutionsprinzip. Selbstinteresse und Leben für andere (aus dem sympathetischen Gefühl entwickelt) müssen vereinigt werden; das Selbstinteresse wird am besten befriedigt, wenn fremdes Wohl erstrebt wird. Das größte Glück der größten Zahl ist Ziel. Das Glück besteht in der Ausübung und Entwickelung unserer Fähigkeiten im Zusammenleben mit anderen. Die Menschheit wird durch Gefühle (Triebe) geleitet, denen die Ideen nur als Führer dienen. Die Hauptursache des sozialen Fortschritts ist die Veränderung der menschlichen Natur, bewirkt durch die beständige Zucht des sozialen Lebens, das sie mehr und mehr mit den sozialen Verhältnissen in Einklang bringt. — Jetzt herrschen in Natur- und Menschenwelt die anziehenden Kräfte (Evolution) vor; es wird dann eine Periode der Zerstreuung (Dissolution) folgen; Entwickelung geht stets auf ihrem höchsten Punkt in Auflösung über. Aber wenn

auch unser Sonnensystem auslöschen wird, so ist doch nach dem Grundgesetz der Erhaltung der Kraft eine notwendige Annahme, daß die Bewegung, rhythmisch wie sie ist auf Grund der Mehrheit der (relativen) Kräfte, nie aufhören kann. Eine unendliche Reihe von Entwickelungs- und Auflösungsperioden stehen also unserer Welt bevor.

Dies ist ein Ganzes unserer (begrenzten) Erkenntnis, bei der stets zu beachten ist, daß Materie, Bewegung, Kraft, auf welche selbst die Phänomene des Geistes und der menschlichen Gesellschaft zurückgeführt werden, nur Symbole für eine unbekannte Realität sind, für das Absolute, so daß der Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus sich aufhebt. —

In Spencers System sind Laplace's Theorie von der Entwickelung des Sonnensystems, die Lehre von der Verwandlung der Naturkräfte ineinander (Mayer, Joule, Helmholtz), die Auffassung des Lebens als Entwickelung von Gleichartigem zu Ungleichartigem (v. Bär), Darwins Hypothese vom Ursprung der Arten, von welchen Ansichten Spencer mehrere selbständig anticipiert hatte, zu einer Gesamtweltansicht verbunden.

Bei einer Beurteilung Spencers müßte man zum Ausgangspunkt nehmen die Erkenntnislehre. Z. B. die Herleitung der apriorischen Vorstellungen aus Vererbung trifft nicht. Apriorische Erkenntnis ist, was aus keiner Erfahrung abgeleitet werden kann, weil es in derselben als Empfindung, der ungenauen wie der genauen, gar nicht angetroffen wird und doch bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der Empfindungen nicht entbehrt werden kann; das A priori ist somit von aller Erfahrung in allen Zeiten unabhängig. Bei der Herleitung der Religion (in den Schriften zur Soziologie) aus Träumen von Verstorbenen unter Verwerfung der animistischen Vorstellung als einer für den Urmenschen zu vorgeschrittenen Denkweise ist übersehen, daß jede Anerkennung eines Nebenmenschen oder eines Tieres als beseelt gleich uns die animistische Analogie (nur hier zutreffend) in sich hat. Daß das Innere aus dem Äußeren sich entwickelt habe, auf welcher Forderung Spencers ganze Herleitung des geistigen menschlichen Lebens beruht, scheint durch die Geschichte der Menschheit durchaus widerlegt zu werden; die Vorstellungs- und Gedankenwelt lag auch bei

den rohesten Völkern meist weit ab von dem Äußeren (war ein Idealismus des Irrtums); erst unsere moderne Wissenschaft besteht eigentlich darin, daß wir unser Denken mehr und mehr durch das genau aufgefaßte Äußere bestimmen lassen, aber doch so, daß gewisse über die Erfahrung hinausgehende Gedanken, wie allgemeine Gesetzlichkeit, notwendige Verknüpfung, dabei leitend sind. — Keine der Schwierigkeiten, wie Hervorgehen des Organischen aus dem Unorganischen, des Psychologischen aus dem Physiologischen, hat Spencer gelöst; kraft seiner Einheitstendenz postuliert er sie. Es fällt das nur nicht bei ihm auf, weil er das Absolute stets im nahen Hintergrund hält, dem man das ja wohl zutrauen kann. Aber dies Absolute ist bei Spencer im Grunde nur ein Ausdruck für die Lücken unseres Wissens, teils in der Weise des Gefühls (Religion), teils der Erkenntnis, etwa wie das kantische Ding an sich, mit allen Mißlichkeiten des Dinges an sich; es soll der Grund der Phänomene sein, und doch soll man diese nicht eigentlich als seinen Ausdruck ansehen dürfen.

In der Philosophie der Gegenwart ist das, was die Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, aber noch nicht in seinen Ergebnissen zu einer zusammenfassenden geschichtlichen Darstellung sich eignet, die Psychologie in ihrer Befruchtung durch Physiologie unter Herbeiziehung der Gehirnkrankheiten und Nervenleiden, der hypnotischen Erscheinungen, der Vorkommnisse von Fällen doppelter Persönlichkeit u. s. w., mit Rückschlüssen aus den abnormen auf die normalen Vorgänge. Die Werke, welche aus dem vorigen und dem Anfang dieses Jahrhunderts nach dieser Seite hinüberleiten, sind Bonnet, Essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'âme 1755, Essai analytique sur les facultés de l'âme 1760; Cabanis, Rapports du physique et du moral de l'homme, 1802. Von hier einschlagenden Werken der Neuzeit sind bereits erwähnt Lotze, Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele 1852 und Fechner, Elemente der Psychophysik 1860; von Lotze ist hier noch nachzutragen der Artikel „Seele und Seelenleben 1846" in Wagners Handwörterbuch der Physiologie (wieder abgedruckt im 2. Band der „Kleinen Schriften"), von Fechner, Revision der Hauptpunkte der Psychophysik 1882.

Die englischen Hauptwerke dieser Richtung sind Bain, The senses and the intellect (zuerst 1856), The emotions and the will (zuerst 1859); Maudsley, The physiology and pathology of the mind; Carpenter, Principles of mental physiology. Von französischen Schriften sind hervorzuheben Taine, De l'intelligence (zuerst Mitte der sechziger Jahre), dann aus den achtziger Jahren Ribot, Les maladies de la mémoire; Les maladies de la volonté; Les maladies de la personnalité; La psychologie de l'attention. In Deutschland hat seit 1873—1874 W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, in wiederholten vermehrten Auflagen gegeben. Kleinere Darstellungen sind Höffding, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, aus dem Dänischen übersetzt 1887; Sully, Outlines of Psychology 1884 u. ö. Alle diese Männer haben in Verbindung mit der Psychologie eine philosophische Gesamtansicht mehr oder weniger ausgeführt oder angedeutet. Da das ganze Gebiet in stets erneuter Bearbeitung ist, so kommt es bei all' diesen Darstellungen darauf an, genau zu unterscheiden zwischen dem physiologisch-psychologischen, pathologischen Thatbestand, soweit er als sicher angesehen werden kann, und seiner etwaigen philosophischen Ausdeutung.

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

Die Zahlen geben die Seiten an.

A.

B.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

